شمس الدين الكيلاني

مفكرون عرب معاصرون

قراءة في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

هل رفع الإسلام كدين وثقافة عقبة حقيقية أمام توطين الديمقراطية وشرعة حقوق الإنسان؟ وهل هو بطبيعته وجوهره لا يتلاءم مع الديمقراطية والحقوق الإنسانية؟ إذا كان الأمر كذلك، هل كانت للإسلام الأرجحية في التجربة السياسية على السلطة السياسية، أو على الأقل أن تكون المؤسسة الدينية مندمجة بالمؤسسة السياسية، أي بالسلطنة أو الخلافة، في كيان سياسي واحد؟ والحال أن "واقع" التجربة السياسية الإسلامية يشهد بغير ذلك. فكيف قرأ الباحثون العرب المعاصرون الذين زاوجوا بين قراءتهم النص وقراءتهم التجربة السياسية الإسلامية الفعلية لا المتخيّلة، تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية؛ وهل طوّرت المجتمعات الإسلامية في مفاهيم السلطة وعلاقة الجماعة بالسلطة؟ وما هو حدود الدور الذي قامت به الهيئة الدينية في هذه التحولات، ومدى استقلال مؤسسة السلطة عن الهيئة الدينية؟

شمس الدين الكيلاني

باحث وكاتب سوري، له عدد من المؤلفات، منها: **صورة أوروبا عند العرب في العصر الوسيط؛ صورة الشعوب السوداء في الثقافة العربية؛ صورة شعوب الشرق الأقصى في الثقافة العربية؛ مصير الجماعة العربية؛ أزمة الماركسية (التاريخ والمصير)؛ الإمام محمد عبده؛ الحزب الشيوعي السوري: البدايات والنهايات؛ المثقف العربي والتحول الديمقراطي؛ الإسلام وأوروبا المسيحية؛ النصوص العربية الكبرى في أوروبا؛ نصوص الثقافة العربية في الهند والصين؛ تحولات في مواقف النخب السورية من لبنان (1920-2011)**.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 20 دولارًا
ISBN 978-614-445-098-7



مفكرون عرب معاصرون

قراءة في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان

مفكرون عرب معاصرون

قراءة في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان

مفكرون عرب معاصرون

قراءة في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان

شمس الدين الكيلاني



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

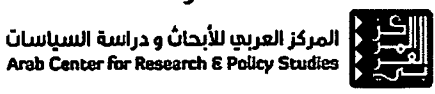
الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
الكيلاني، شمس الدين
مفكرون عرب معاصرون: قراءة في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان/ شمس الدين الكيلاني.
527 ص. ؛ 24 سم.
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 449-468) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-098-7
1. حقوق الإنسان. 2. الإنسان (الإسلام) 3. حقوق الإنسان - الجوانب الدينية - الإسلام. 4. حقوق الإنسان - البلدان العربية. 5. الديمقراطية - البلدان العربية. 6. الديمقراطية - الجوانب الدينية - الإسلام. 7. الحداثة - الجوانب السياسية. 8. الإسلام والسياسة. 9. البلدان العربية - الحياة الفكرية. أ. العنوان.
323.09174927

العنوان بالإنكليزية

Contemporary Arab Thinkers:
Reading in the State Building Experience and Human Rights

by Chamseddine Kilani

الناشـر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 0097444199777 فاكس: 0097444831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute. org
الموقع الإلكتروني: www. dohainstitute. org

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو 2016

المحتويات

مقدمة

رافق انهيارَ الاتحاد السوفياتي ونظامه الشمولي الأمّار، مع نهاية الحرب الباردة، اندفاعُ موجة جديدة من انتشار الديمقراطية التمثيلية كانت من نصيب بلدان أوروبا الشرقية الشيوعية، وتهاوت أمامها النظم الاستبدادية واحدًا بعد آخر. وسبقت دولَ أوروبا الشرقية في هذا التحول الكبير دولُ جنوب أوروبا ذات الطابع الفاشي: إسبانيا والبرتغال واليونان، فكان اللافت أمام ذلك الاندفاع الهائل للديمقراطية وشُرعة حقوق الإنسان «صمود» الوضع السياسي العربي ومناعته أمام هذه التحولات الديمقراطية الكبرى. فبرز أمام المراقبين عدد من التساؤلات عن العقبات الذاتية والموضوعية التي تقف عثرة كأداء أمام التحول العربي نحو الديمقراطية وتوطين حقوق الإنسان في الحياة العربية. فحاول بعض الباحثين تقديم أطر تفسيرية لهذه الظاهرة، تباينت بين التركيز على العوامل السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية المحلية من جهة، ونقل هذه العوامل، من جهة أخرى، من مجالها المحلي إلى المجال الدولي، وإعطاء الأرجحية في هذا الإطار التفسيري للدور العالمي: الغرب والإمبريالية والتطور اللامتكافئ، فضلًا عن دور المشروع الصهيوني في استنزاف طاقات العرب. لكن أخطر الأطر التفسيرية لواقعة تأخر العرب في توطين الديمقراطية ومفاهيم حقوق الإنسان هو الأطر التي اعتمدت في تفسيرها على العوامل الثقافية وحدها، ولا سيما الإسلام، حيث اتخذت من الإسلام، بعد أن اعتبرته العامل الحاسم في الثقافة العربية والعامل المحدد للهوية العربية، العقبة الكأداء أمام استجلاب الديمقراطية وشرعة حقوق الإنسان.

بناء على هذا، توزّعت التفسيرات بين عدد من المواقف، رأى أوّلُها تضافر عدد من العوامل الداخلية لإعاقة التقدم نحو الديمقراطية ومنظومة حقوق الإنسان

في بلداننا، وفي مقدمها ارتباط الأنماط المتقادمة للحكم بمصالح النخب الحاكمة المادية والرمزية التي صنعت بأيديها نمطًا أمّارًا لبناء الدولة وأشرفت على آليات عملها، في الوقت الذي افتقدت فيه المبادرةَ الأخلاقية لملاقاة رياح التغيير، والمقدرة على التعبير الواعي عن المصالح الوطنية لشعوبها. وممّا ساعد في ترسُّخ نزعة هذه النخبة المعادية للإصلاح الديمقراطي الطابع الشديد المركزية للدولة العربية، وارتكاز هذه الدولة على اقتصاد ذي طابع ريعي، وهيمنتها على قطاع واسع شكّل القاعدة الاجتماعية والمادية لنفوذها وهيمنتها، ما مكَّن هذه النخبة الحاكمة من التحكُّم بمفاتيح النشاط الاقتصادي إنتاجًا وعمالة وتوزيعًا، وسهَّل عليها ذلك ترويض المجتمع عمومًا، بما فيه «القطاع الخاص» الذي نما وترعرع ضمن ضوابط شبكة قوانينها المعقدة التي منعت هذ القطاع من امتلاك قوة منظمة للدفاع عن مصالحه، فضلًا عن المطالب العامة الديمقراطية التي تبدو لبعض القطاعات، خصوصًا للقطاع التجاري، فائضة عن الحاجة. إضافة إلى الإطار التفسيري، ركز آخرون على افتقار البلدان العربية إلى هيكلية طبقية مستقلة ذاتيًا تمثّل القاعدة الاجتماعية للتحديث، وتُعبّد الطريق في حال توافرها للسياسة الديمقراطية وحقوق المواطنة التي تُعتبر القاعدة الناظمة لحقوق الإنسان والديمقراطية في الوقت ذاته. وبالتبعية، نبّه هؤلاء الباحثون إلى ضعف الطبقات الوسطى الليبرالية التي يمكن أن تبادر، في حال وجودها في الوسط السياسي، إلى زحزحة الأنظمة الشعبوية - الاستبدادية، وهذه فكرة متصلة بأنموذج الدولة الأوروبية الحديثة الديمقراطية، حيث العلاقات الاقتصادية والاجتماعية تتوسطها المواطَنة وتمثّلها العلاقات السياسية في الساحة العامة[1].

تداول بعض الباحثين الإطار التفسيري الاجتماعي؛ فعلى سبيل المثال، قدّم هشام شرابي مفهوم «النظام الأبوي» ليُعلّل به ما يسمّيه ركود المجتمعات العربية ومعاندتها استيعاب الثقافة الحديثة، بما فيها الحياة الديمقراطية التمثيلية. وهناك الاتجاه الليبرالي العلماني الذي ركّز على تخلّف البنى الاجتماعية والوعي

(1) جان لبكا، «التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قُدِّمَت إلى: ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكوماتيي»، إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 67.

الاجتماعي العربي، وبالتالي افترض هذ التحليل واجب الانخراط في الحداثة على الصعيدين الاجتماعي والذهني، وإحداث نسق اجتماعي يتطلّب الديمقراطية وحقوق الإنسان، لأن التحديث والتغير الاجتماعي يساعدان في إنشاء مجتمع أكثر تنوّعًا وتعدّدًا يقوّض الوحدة الثابتة، ويطوّر نخبة سياسية من رجال الأعمال والسياسيين المحترفين أو المعارضين، فيؤسس ذلك لإحداث التحول الديمقراطي. فالمسألتان: التحول الاجتماعي والتحول السياسي الديمقراطي، مترابطتان. يكتب بسام طيبي في هذا الصدد: «إن المسلّمة التي ننطلق منها هي أن لكل نسق اجتماعي مستدعياته الاقتصادية - الاجتماعية المعينة، بهذا المعنى يمكن القول إن الديمقراطية نظام معين للعلاقات الاجتماعية يقوم على المشاركة، أفرزته التطورات المجتمعية التي حدثت في المجتمعات الصناعية، والمجتمعات الأخرى كلها - حتى غير الصناعية منها - يمكنها الأخذ بهذا النسق الجديد وتكييفه مع المعطيات الخاصة بها. لكن مع معارضتنا الشديدة للمركزية الأوروبية، يمكننا القول: إن هناك، إلى جانب الخصوصيات، عموميات لا يمكن تجاوزها. ففي دراسته القيّمة، يُبيّن عبد العزيز الدوري أن غياب المؤسسات السياسية الضرورية، هو سبب رئيس لانعدام ممارسة مفاهيم الحرية السياسية في الإسلام التي يمكن الأخذ بها اليوم، وإن كان الأخذ بها يبقى دون القيمة إن لم يُؤخذ التطور التاريخي بالاعتبار. وعلى الرغم من ضرورة إحداث ثورة ثقافية في مجتمعاتنا العربية، يجب علينا التركيز على أن الديمقراطية ليست فكرًا فحسب، وإنما هيكل مؤسسي له مستدعياته الاقتصادية والاجتماعية. وهناك أوضاع اجتماعية - لا بد من الوصول إليها - لتجذير الديمقراطية كنسق جديد. ثم يستدعي قول أحد الباحثين: «إن الأرضية الاجتماعية الاقتصادية في الشرق الأوسط ما زالت تفتقر إلى العمق الذي يؤهّلها على أن تجعل الديمقراطية السياسية قادرة على تثبيت جذورها حتى تستطيع أن تتطور عليها»[2].

إلا أن الإطار التفسيري الأكثر شيوعًا وخطورة هو الذي ركّز على العامل الثقافي فحسب، فوضع الثقافة الإسلامية في موقع العقبة الجوهرية أمام قيام الدولة

---

(2) بسام طيبي، «البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية،» ورقة قُدِّمَت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في ليماسول - قبرص بين 26 و30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1983، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 75-76.

الديمقراطية والتقدم. وهذا تفسير يعود في جذوره إلى الاستشراق الكلاسيكي الذي نظر إلى الثقافة العربية الإسلامية كجوهر ثابت لا يتغير، ملتقيًا بذلك مع وجهة نظر السلفية والأصولية الإسلامية التقليدية، والسلفية الجهادية أيضًا، وهو تفسير يجعل الديمقراطية على النقيض من الإسلام. ولعل مرد هذا التفسير أتى استجابة للاعتقاد بـ «استثنائية عربية»، أي الاعتقاد أن هناك طابعًا «استثنائيًا» مزعومًا لثقافة المجتمعات العربية الإسلامية يجعلها تلفظ الدولة الديمقراطية وحقوق الإنسان وتُخاصمهما، وتصبح العلاقة بينهما علاقة مستحيلة، كل منهما ينفي الآخر. وتبعًا لذلك لا تسير المجتمعات العربية «مع نهج التاريخ!»، بل تبدو ذات حصانة أمام الاتجاهات السياسية المتغيرة التي تؤثر في جميع أرجاء العالم، فإذا مُسِح حديث لمجرى الديمقراطية في الأقطار النامية لجرى استبعاد معظم العالم الإسلامي والوطن العربي كله، لأن هذه الأقطار ما زالت تفتقر إلى خبرة ديمقراطية سابقة، كما أن أغلبيتها ليس فيها إلّا القليل من إمكانية الانتقال حتى إلى شبه الديمقراطية. ويؤكد هذا الاتجاه قولُ لاري دايموند من «أن الديمقراطية هي النموذج الوحيد للحكومة الذي يتمتع بشرعية عقائدية واسعة في العالم اليوم، باستثناء القسم الكبير منه الممتد من إندونيسيا إلى غرب أفريقيا، حيث الإسلام هو الدين الرئيسي والمهيمن»[3]. وكان خطاب الاستشراق التقليدي قد صاغ تعليلات مشابهة، وخير مثال لذلك ديباجة برنارد لويس الذي رأى وجود تعارض جذري بين الإسلام من جهة والحداثة، ومعها حقوق الإنسان والديمقراطية، من جهة أخرى.

من هنا، كان لا بد من التساؤل: هل فعلًا الإسلام كدين وثقافة عقبة حقيقية أمام توطين الديمقراطية وشُرعة حقوق الإنسان؟ وهل هو بطبيعته وجوهره لا يتلاءم مع الديمقراطية والحقوق الإنسانية؟ إذا كان الأمر كذلك، فهذا يقتضي القول: إن الإسلام كانت له الأرجحية في التجربة السياسية الإسلامية على السلطة السياسية، أو على الأقل أن تكون المؤسسة الدينية مندمجة بالمؤسسة السياسية، أي بالسلطنة أو الخلافة، في كيان سياسي واحد، والحال أن «واقع» التجربة السياسية الإسلامية يشهد بغير ذلك.

---

(3) لبكا، ص 51.

هذا مع العلم أن هذه التساؤلات الجدية والخطِرة، المُشككة في دور الإسلام في التنمية السياسية في المحصلة، تتضمن، في جانب منها، رفع المسؤولية عن الفاعلين السياسيين والاجتماعيين العرب المعاصرين، وتبرئتهم من مسؤولية تقصيرهم تجاه توجيه مجتمعاتهم نحو تبنّي النظام الديمقراطي التمثيلي، وتحميل الإسلام كدين وثقافة المسؤولية عن ذلك! فتتكرس بذلك النظرة إلى الإسلام باعتباره جوهرًا ثابتًا عصيًّا على الانفتاح على الزمان وعلى الاجتماع الإنساني في تحوّله وامتداده. لكن ثورات «الربيع العربي» التي بدأت من تونس وامتدت إلى مصر وليبيا وسورية واليمن... أحدثت انعطافًا في المجريات التاريخية السياسية، وتراجعت معها في الوهلة الأولى تلك التفسيرات السلبية عن الإسلام وثقافته، ثم ما لبثت أن استردت أنفاسها في ضوء الصعوبات والمشكلات التي واجهت هذه الثورات في فترات التحول المتعرجة والصعبة من الاستبداد المزمن إلى الديمقراطية.

عمل هذا البحث على تسليط الضوء على الصلات الكثيفة المعقدة والمتبادلة بين الثقافة السياسية عند المسلمين والديمقراطية وحقوق الإنسان، لتتبيّن أن هذه الثقافة بعيدة جدًا عن كونها ظاهرة غير متغيرة وغير منوّعة، «فالتغير الاجتماعي والاقتصادي، والتحريك الاجتماعي المدني، والممارسة المؤسساتية، والتجربة التاريخية، والانتشار الدولتي، هذه كلها تعدّل أو تبدّل تدريجًا القيم السياسية السائدة والاعتقادات والمواقف»[4]. وهكذا، اتخذ البحث وجهته لمقاربة هذه الإشكالية التي تدور حول مدى مسؤولية الإسلام عن تأخر العرب في مجال تنميتهم السياسية الحديثة، ولمحاولة الإجابة عمّا إذا كان الإسلام والأفكار المتداولة للمسلمين عنه قد شكّلت عقبة أمام دمقرطة الدولة العربية وأمام تقدم حقوق الإنسان في بلداننا. واتجه البحث إلى إخضاع مفهوم الإسلام في الدولة وحقوق الإنسان لمستويات مختلفة من القراءة، نبدأ بـ مدخل يتعلّق بالتأويلات التي قدَّمتها الاتجاهات الإسلامية المعاصرة في مواجهة تلك الإشكالية المنوّه عنها، والتي ربطت دوام الاستبداد بالثقافة الإسلامية، بالعودة إلى أفكار المسلمين أنفسهم ومواقفهم وتصوراتهم في العصر الحديث تجاه مفاهيم حقوق الإنسان

---

(4) لاري دايموند، مصادر الديموقراطية: ثقافة المجموع أو دور النخبة، ترجمة سمية فلو عبود (بيروت: دار الساقي، 1994)، ص 30.

والدولة في سياقاتها التاريخية، وإلى فهمهم النص الإسلامي في ضوء وضعياتهم التاريخية، باعتبار أنه نص منفتح على مواضعات الزمان وحاجات المجتمع وتطوّره، الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى الإسلام من زاوية أنه لن يكون عقبة فعلية أمام تحوّل العرب إلى الديمقراطية، مثلما أنه لم يكن عقبة، في العصر الحديث، أمام دخول العرب إلى عصر الرأسمالية أو الاشتراكية، كما تشهد على ذلك التجربة الفعلية للقرنين الأخيرين من عمر السياسة والثقافة العربيتين، وكما أثبت ذلك نظريًا، وبحصافة، مكسيم رودنسون في مؤلَّفه المعروف الإسلام والرأسمالية.

اجتهد هذا البحث في التشديد على أن تفكير الجماعات في الإسلام ليس جامدًا مغايرًا للتحول، بل يتأثر بعوامل التغير الاجتماعي التاريخي، وعلى أن المسلمين، مثل غيرهم من الجماعات، لا يمكن فهم أفكارهم إلا في سياق علاقتهم بتطور حياتهم الاجتماعية التاريخية، وبالتصاقهم بموشور التنوّعات التي حكمت اجتماعهم السياسي. ومن ثم اتجه البحث في ختام المدخل إلى «إعادة التفكير بالدولة وحقوق الإنسان مع تحديات الحداثة الغربية للفكر العربي»، فتمحور في **الفصل الأول** منه حول «مسألة الدولة»، أو الصورة التي تعاطى فيها المسلمون المعاصرون مع هذه الدولة. وركز في **الفصل الثاني** على وجهة نظر المسلمين المعاصرين في «مسألة حقوق الإنسان في الإسلام»، مع ما واكب ذلك من تحولات في أفكارهم في العصر الحديث، من تيار الإصلاحية الإسلامية إلى الحاكمية القطبية، وما ولّدته من أطروحات التشدد والتكفير والعنف.

أمّا المستوى الثاني من القراءة، أي المدار الرئيس للبحث، فيتعلق بالخلاصات التي توصّل إليها الباحثون المعاصرون الذين زاوجوا بين قراءتهم النص وقراءتهم التجربة السياسية الإسلامية الفعلية لا المتخيَّلة؛ فاقترب البحث من التجربة السياسية الإسلامية «الفعلية»، عبر الإصغاء إلى قراءات مفكرين وباحثين عرب معاصرين، لنتعرف إلى مدى ما طوّرته المجتمعات الإسلامية في مفاهيم السلطة، وعلاقة الجماعة بالسلطة، وحدود الدور الذي قامت به الهيئة الدينية في هذه التحولات، ومدى استقلال مؤسسة السلطة عن الهيئة الدينية، فاتكأ البحث هنا، في سبيل مقاربة التجربة السياسية الإسلامية، على دراسة سبعة مفكرين معاصرين من العرب قاربوا مسألة «علاقة الإسلام بالدولة وحقوق الإنسان» وحاولوا التعرف إلى حقيقة التجربة السياسية الإسلامية في علاقتها

بحقوق الإنسان ومشاركة الناس في إدارة شؤون السلطة من جهة، وإلى مقاربة طبيعة العلاقة بين الهيئة الدينية ومؤسسة السلطة السياسية، كما كانت عليه في سياقها التاريخي، من جهة أخرى.

دخلت مفاهيم حقوق الإنسان فعليًا الحقل التداولي للفكر العربي والإسلامي مع البدايات الأولى لتأثير أوروبا الثقافي في هذا الفكر، في القرن الثامن عشر. وترافق ذلك الاستجلاب لأفكار الحداثة الأوروبية مع إدراك النخب العربية والإسلامية تأخر بلادها قياسًا بتقدم أوروبا. فكانت مفاهيم الحرية (الحرية الفكرية في التعبير والكتابة، وحرية العمل والتملك والتنظيم، وحرية المرأة) بارتباطها بالفكرة الدستورية، فضلًا عن فكرة التنظيم والمؤسسة والعمل المؤسسي، من أهم ما استورده المثقف في المجتمعات العربية والإسلامية آنئذ، فاستجاب في ذلك لحاجات تلك المجتمعات. وحاول النهضويون والإصلاحيون الإسلاميون استلهام مفاهيم حقوق الإنسان الحديثة ومزجها ببذورها أو بما يشبهها في التراث الإسلامي، وهذا يبدو واضحًا عند رفاعة رافع الطهطاوي في مقاربته مفهوم حقوق الإنسان، حيث كان تحت تأثير هذين العاملين: التراث الفقهي ومبادئ الثورة الفرنسية، فنوّه في **المرشد الأمين للبنات والبنين** بأن الشريعة الإسلامية اهتمت بصون النفس والعِرض والمال، وأعطى معاني جديدة لم يألفها الفقه سابقًا حين قسّمها إلى حرية طبيعية وحرية دينية وحرية سلوكية وحرية مدنية وحرية سياسية، ثم عاد وطور مفاهيمه هذه وتوسّع فيها في **مناهج الألباب المصرية**، فذكر أن الممالك أسّست «لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية (= المساواة) في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعِرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية»[5]. وهذه مفاهيم حديثة تدور حول الفرد الاجتماعي المشارك في هيئة إنتاجية وسياسية، وهي معانٍ لم يكن وجودها في الفكر الإسلامي التقليدي إلا كبذور أوّلية أو مفاهيم أخلاقية عامة؛ إذ كان مدار فكر الفقيه وعالِم الكلام المسلم هو الفرد وعلاقته بنفسه وبخالقه وبأخيه الإنسان. إن المجتمع الذي يصوّره الفقيه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق، وينقسم فيه الأحرار أكفاء ومحجوزين، والأكفاء رجال ونساء، والرجال حكّام ومحكومين. وتقف المرأة المسترقّة على الدرجة

---

(5) رفاعة رافع الطهطاوي، كتاب مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون، ط 2 (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912)، ص 18-19.

السفلى، بينما يقف الحاكم الرجل على الدرجة العليا. والحرية هنا هي، بالتعريف، التصرف بحسب ما يوحي به الشرع، والتطابق بين الشرع والعقل والحرية والعدل. وتناول علم الكلام والأخلاق الحرية من زاوية علاقة العقل بالنفس، وهل يستطيع العقل أن يسيطر على النفس، ومن زاوية علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية[6].

من هنا، أقرَّ الشيخ رشيد رضا أن المفاهيم المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان برزت في بلادنا بتأثير من ثقافة الغرب، وأيقظت بدورها المفاهيم الإسلامية التي يمكن أن تشكل بذورًا لهذه الحقوق، فيقول: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين... فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا في ذلك... ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحًا جليًا في القرآن الكريم»[7].

بدأ منذئذ تفكير الإسلاميين في تبيئة تلك المفاهيم في التربة الإسلامية، واقترن ذلك عندهم بالتفكير في الدولة، وذلك باستلهام مفاهيم الدولة الديمقراطية والتوفيق بينها وبين مفهوم الشورى ومرجعية الجماعية والبيعة. وحاولت الإصلاحية الإسلامية التوفيق بين مفاهيم التراث عن الدولة وحقوق الإنسان من جهة، ومفاهيم الحداثة عنهما من جهة أخرى، ثم ما لبث أن طرأ تغير على موقف الإسلاميين من هذه المفاهيم، في إثر التبدّلات الكبرى في المشرق العربي التي أحدثتها الحرب العالمية الأولى ومن ثم الثانية، فاتخذوا موقفًا حذرًا تطور لاحقًا إلى حدود العداء الصارم. واتخذت التيارات الثقافية والسياسية ذات الطابع العقائدي، الإسلامية منها والقومية واليسارية، من تلك المفاهيم موقف التجاهل وكثير من عدم الاهتمام، ولا سيما بعد الارتداد عن المرحلة الليبرالية التي سادت في خمسينيات القرن الماضي وشهدت هيمنة نوع من الثقافة الليبرالية، ودخول العرب حقبة ما سمّي التحولات «التقدمية» في نظمها، فأتى هذا التجاهل تحت

---

(6) عبد الله العروي، مفهوم الحرية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص 16-17.

(7) محمد رشيد رضا، «منافع الأوربيين ومضارهم،» المنار، السنة 10 (1907)، ص 283-284.

ذريعة معركة التغيير الاجتماعي أو القومي أو الإسلامي ولحسابها، فلاصوت يعلو فوق صوت المعركة الاجتماعية أو القومية أو الإسلامية. ورأت هذه القوى أن الانتباه إلى مسائل حقوق الإنسان قد يعوّق معركتهم الكبرى، أو ربما يصب في مصلحة عقيدة الليبرالية التي غدت منبوذة في البلدان العربية في الستينيات والسبعينيات، أو يمكن أن تُستخدم نافذة للاختراق الغربي الذي أصبح مصدر شك، لا في سياسته فحسب، بل في ثقافته أيضًا. وصار الجميع على دراية بأن مصدر تلك المفاهيم هو التاريخ الأوروبي السياسي والثقافي الحديث الذي بلور مجموعة مبادئ نظمت العلاقات بين الفرد والدولة، وارتكزت على تبجيل حياة الفرد الشخصية، واحترام حرية الرأي والضمير والعمل والنشاط السياسي والتنظيم وحق الملْكية والأمن، وكفالة حق المساواة ضد أشكال التمييز كلها أيًا يكن مصدره. وتكرّست تلك الحقوق في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن» الذي أصدرته الثورة الفرنسية (1791)، وفي الإعلان الصادر عن الأمم المتحدة في عام 1948.

في ثمانينيات القرن الماضي، حدث عند الإسلاميين والقوميين تحوّل جديد باتجاه مواقف متوازنة من مفاهيم حقوق الإنسان والدولة الديمقراطية. وأخذ الإسلاميون يتحدثون مجددًا عن هذه الحقوق، لكن في محاولة لتأسيس خطاب إسلامي في شأنها في سياق تأكيدهم الخصوصية الإسلامية، والعودة إلى التراث لتأصيل تلك المفاهيم، لكن هذا الاهتمام لم يقتصر على الإسلاميين، بل شاركتهم فيه أيضًا، ومن منطلقات مختلفة، التيارات الفكرية كلها في ظل مناخ التبدلات الكبرى العالمية الذي صاحب انهيار أنموذج نظام الحزب الواحد في الاتحاد السوفياتي وانهيار تجربة «الأنظمة التقدمية» المشابهة له، وفي إثر التغيرات التي طرأت على بنية السلطة في العالم العربي، وازدياد الهوّة التي باتت تفصلها عن المجتمع، وتعمّق عزلتها عن الجمهور والمجتمع المدني، ومعاناتها أزمة شرعية وأزمة أيديولوجية، إذ ما عادت شعاراتها القديمة مصدرًا للثقة والإقناع، وتنامت في المقابل مخاطر الإسلام السياسي بما أوجده من عنف وتهديد بالتفكك في كثير من المجتمعات الإسلامية، ووصوله إلى درجات من العنف لا نظير لها مع حوادث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة، فاحتل الإسلاميون الراديكاليون حينذاك واجهة المشهد السياسي في أفغانستان والعراق وباكستان،

في حالة غير مسبوقة عقب الغزو الأميركي للبلدين الأولين، وبما ولّده هذا الاحتلال من عنف في اتجاهات شتى. فطُرحت في سياق هذا الانعطاف الكبير أسئلة كثيرة، ومعها تعددت الأجوبة والخطابات، في التساوق مع الدور المتعاظم للإسلام السياسي وتعاظم تأثيره الحركي والاجتماعي، وأنزل الإسلام من عليائه باعتباره دينًا سماويًا إلى مستوى التوظيف السياسي المصلحي اليومي.

لعل هذا البحث كان وليد هذا الجدل المتوتر والخصب المليء بالرهانات والأسئلة الصعبة؛ إذ تمركز على الإسلام في علاقته بالدولة وبمفاهيم حقوق الإنسان، وذلك بإجراء مقاربة للموضوع من زوايا مختلفة. وعلى هذا قسّمنا البحث قسمين: خُصص القسم **الأول** مدخلًا عامًا للبحث يضيء مجريات إعادة التفكير في الدولة وحقوق الإنسان، مع تحديات الحداثة الغربية للفكر العربي، ويتفرع هذا القسم إلى فصلين: يتمركز **الأول** على الدولة، ويتمركز **الثاني** على مفاهيم حقوق الإنسان. ويدورالقسم **الثاني**، المحور الأساس للبحث، حول إضاءة وجهات نظر مفكرين عرب معاصرين في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان في المجال الإسلامي، ويتفرع هذا القسم إلى سبعة فصول تمثل فصول الكتاب الأخرى على الشكل الآتي: يتضمن **الفصل الثالث** «عبد الله العروي: الدولة السلطانية وطوبى الخلافة ومفاهيم حقوق الإنسان»، وينصبّ **الرابع** على بحوث «وجيه كوثراني في التجربة السياسية الإسلامية: الدولة وحقوق الإنسان»، ويركّز **الخامس** على «إضاءات رضوان السيد على تحولات السلطة وحقوق الإنسان في الإسلام»، و**السادس** على»محمد عابد الجابري: الدولة وحقوق الإنسان في الإسلام»، ويضيء **السابع** على «برهان غليون: من نقد دولة الحداثة العربية إلى نقد الإسلاموية»، وفي **الثامن** نُعاين «تفكير عزمي بشارة في الدولة في الإسلام»، أمّا **التاسع** فمداره «فكر حسن حنفي السياسي: من التراث والتجديد نحو اليسار الإسلامي 'ودولته'». وينتهي البحث بخاتمة نستعيد فيها إشكاليات البحث ورهاناته.

القسم الأول

إعادة التفكير في الدولة وحقوق الإنسان
في ظل تحديات الحداثة الغربية للفكر العربي

قدّم المسلمون إجابات جديدة مبتكرة عن إشكالية الدولة وحقوق الأفراد، في ضوء تغيّر الزمان أمام ما فرضه الغرب وحداثته من تحدٍّ، على مجتمعاتهم، منذ انكشف للعيان، وبطريقة لا لَبس فيها، تقدّم الغرب وتخلّفهم، حين لم يقف المفكرون العرب جامدين في مواجهة هذ التحدي الكبير، واستجابة له، بل قرأوا بجدِّية عوامل نهضتهم وتخلّفنا، وشرعوا في بناء تصوراتهم لمستقبل العرب والمسلمين، بدلالة المؤسسات والنظم والأفكار التي تمخضت عنها الحداثة الأوروبية، وفي مقدمها نمط بناء الدولة الحديثة، والحقوق التي بات ينعم بها الأفراد والجماعات في الغرب. وبناء عليه، سيتناول هذا القسم «إعادة التفكير في الدولة وحقوق الإنسان مع تحديات الحداثة الغربية للفكر العربي»، فيركِّز في الفصل الأول على «الدولة في فكر الإسلاميين المعاصرين»؛ وفي الفصل الثاني على «مفاهيم حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر»، أو على الصورة التي تعاطى فيها العرب المعاصرون مع هذه الحقوق.

الفصل الأول

في مسألة الدولة

إن مفهوم الدولة، بمعنى الـState مفهوم غريب عن المدوّنة الفكرية الإسلامية التقليدية، وكان ظهوره في المجال التداولي الأوروبي مرتبطًا بالظاهرة القومية: الدولة - الأمة في العصر الحديث، حيث صار يُنظر إلى الدولة على أنها الإدارة العامة المنفصلة عن المحكومين والحاكمين، وممثّلة لأعلى السلطات السياسية داخل إقليم معيّن، تعيش عليه أمة، وغدت في العصر الحديث مرجع السيادة فيه. لذا، لم يكن في الكتابات العربية أي نقاش جِدي لمسألتي «الدولة» أو «السلطة»، واقتصر الأمر على وصف الأنظمة السياسية وإدارة السياسات، وانتقال الحكم أو استمراريته، وكفاءات الحكم الواجبة والعدالة، بل إن كتبًا إسلامية حديثة كثيرة لا تزال تتناول الدولة من زاوية النظر نفسها التي تناولتها الأدبيات الإسلامية التقليدية، وموضوعها الأساس هو الحكم والسياسة وخصال الحاكم الأخلاقية، وترتيب النصائح له، علاوة على الحديث عن الوزارة والحجابة والقضاء لا عن الدولة بكثافتها السياسية وقواعدها الاجتماعية والقانونية.

كانت مشكلة العرب القدماء مع الدولة، شأنهم في ذلك شأن أمثالهم من الأوروبيين، هي أن موضوع بحوثهم ومركز تساؤلهم ينصبّ على ما يجب أن يكون عليه الحاكم أو الحكم، أو على ما يجب أن يقوم به، أو كيف يجب أن تُحكم الأنظمة، بدلًا من البحث في كيف تُحكم فعلًا، وما يفعله الحكّام في الواقع، ففشلوا في تسجيل كيفية عمل الأنظمة في الواقع. وانتقد الفكر السياسي الحديث المنهج القديم للفكر نظرًا إلى إصراره الساذج، غير الفاعل، على كيف يمكن أن تُحكم الأنظمة على حساب السؤال الأساس: كيف هي محكومة، فكان لمكيافيلي

وهوبز ثم لوك وروسو دور افتتاحي تأسيسي لفكرة الحداثة السياسية[1]، بينما انتظر الفكر السياسي العربي والإسلامي حتى انبثاق الفكر النهضوي والإصلاحي الإسلامي كي يدشن التفكير في الدولة الفعلية على حساب البحث عن الصفات الأنموذجية للحاكم والسلطان، أو التعلُّق بطوبى الخلافة، فانصرف النهضويون العرب وإصلاحيّوهم عن موضوعات «السياسة الشرعية» التقليدية، واتجهوا نحو النظر إلى الدولة الوطنية في سياق تفكيرهم في الرقي والتمدن لمجتمعاتهم، ولملاقاة مسار المدنية الحديثة بصورة فاعلة.

أدرك الوعي النهضوي - الإصلاحي العربي والإسلامي تقدم أوروبا وتخلّف العرب والمسلمين، فقام بدور حاسم في دفعهم إلى البحث عن عوامل هذا التقدم والتمدن، واستعدادهم لاقتباسها والتعلّم من درس الحداثة الأوروبية. بل أدرك بعضهم أن التمدن الأوروبي فرض نفسه على العالم، ولا مفرّ للعرب والمسلمين من هذا التعلّم والاقتباس منه إذا أرادوا التقدم وصناعة مستقبلهم، وعبّر خير الدين التونسي عن ذلك بوضوح: «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يُعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق»[2]. وشدد التونسي والطهطاوي على ضرورة الاقتباس من الأنموذج الأوروبي لبناء الدولة الوطنية، وانصرفا إلى التعريف التفصيلي بهذا الأنموذج، مُظهرين انحيازهما الواضح إليه، فكان الإصلاحيون منخرطين «في الدعوة إلى دولة حديثة على أنقاض الدولة السلطانية: دولة تتقاطع في الطبيعة مع تلك التي تعرفوا إليها في الغرب، لكنها تنسجم أتم الانسجام مع القواعد الشرعية المُقَرَّرة: إنها دولة العقل والشرع»[3]. وأتت مقولة التونسي هذه في التمدن، كما عند أغلبية نهضويي القرن التاسع عشر، لتحسم أمرين اثنين: أن التمدن أو

---

(1) شارلز باترورث، الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، ترجمة محمد أحمد شوماني (بيروت: دار الساقي، 1990)، ص 38-39.

(2) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985)، ص 206.

(3) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002).

التقدم هو المسألة التي تؤسس عليها علاقات الغلبة بين الغرب الأوروبي وعالم الإسلام؛ وأن لا مفهوم آخر لهذا التمدن أو ذاك التقدم غير المفهوم الأوروبي، أو الأوروباوي كما يذكر التونسي. لذا، يكون من باب تحصيل الحاصل دعوة المسلمين، إذا أرادوا النجاة، إلى أن يحذوا حذوه ويجروا مجراه في مسائل «التنظيمات الدنيوية على الخصوص». وكان لتأثير هذا السيل الجارف أن دفع الإصلاحيين إلى استعارة الأفكار الأوروبية والمفاهيم التنظيمية للمجتمع والدولة، وحاولوا توفيقها مع الموروث الثقافي والتشريعي الإسلامي. ونوّه رشيد رضا، في ردّه على أحد السائلين في عام 1907 في شأن مغزى إحياء مبدأ الشورى وعلاقة ذلك بالمفاهيم الموروثة، بالقول: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المفيد بالشورى أصل من أصول الدين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس (أي الأوروبيين) لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام». نبّه هذا القول إلى ما يتعلق بحوافز الإصلاحية الإسلامية؛ إنها «صدمة الغرب» التي فتحت عيون مثقفي المسلمين، ورجالات الدولة من بينهم، على عوامل إيحاء جديدة مصدرها الغرب سبق لخير الدين التونسي أن وصفها بأنها السيل الذي لا يمكن دفعه! والسيد رشيد رضا في قوله السابق الذكر ينبهنا إلى آلية أخرى أو منحى آخر تنبّه إليه الإصلاحيون المسلمون بالاتصال بالغرب أو الاصطدام به: إنه إعادة اكتشاف الإسلام نفسه أو بعض قيمه الكبرى كمبدأ الشورى بدلالة التأثير الأوروبي، وانطلق الإصلاحيون من افتراضٍ مفاده أن الإسلام يتوافق في جوهره مع المدنية الحديثة.

تمحور النشاط الفكري الإسلامي خلال نصف قرن من الحركة النهضوية والإصلاحية الإسلامية حول فكرتين مستقطبتين: قدّم أولاهما الشيخ الطهطاوي، وقدّم أخراهما الوزير والصدر الأعظم خير الدين التونسي. أما فكرة الطهطاوي ففكرة «المنافع العمومية» أو المصلحة العامة أو المجال العام التي أستأنس في صوغها بما عرفه من الدستور والنظام السياسي الفرنسيين، فجمع بذلك بين القضيتين: الدينية والسياسية. ويتصل ذلك بفهم المجتمع ووعيه لذاته ودوره، والضرورات أو المصالح المترتبة عن ذلك، وكان هدفه الأساس من وراء هذه الأطروحة إعطاء إصلاحات محمد علي الدولتية مشروعية وغطاء، لكن الفكرة نفسها ملكت دينامية تجاوزت دولتية محمد علي للدخول في قضايا الحرية والدستور. ودعا الطهطاوي إلى تأويل هذا الأمر كله باعتباره لا يخرج عن

الشورى والعدل والإحسان، أي المفاهيم المتداولة في التراث الإسلامي. لكن فكرة المنفعة أو المصلحة كانت كفيلة أن تفضي إلى أمرين: أحدهما اعتبار تحديد المصالح من اختصاص أهل الحل والعقد، بالمعنى الفقهي القديم، مع التعديلات الطارئة اجتهاديًا، وبذلك أعطى العلماء، إلى جانب الأمراء ورجال العمل العام، مسؤوليات وصلت المجال الديني بالمجال السياسي. ولم يكن هذا معروفًا في فرنسا/ الأنموذج ولا في الإسلام الموروث، لكنه يتوافق مع محاولات الحاكمين الاستنصار والاستظلال بالإسلام في تحقيق الإصلاح. وهذا ما فتح المجال الديني على المجال السياسي، ومكّن رجالات الإسلام من التأثير في سياسيات الدولة باتجاهات متناقضة. أما الأمر الآخر الذي قدمته الإصلاحية الإسلامية وساهم فيه التونسي، فهو «فكرة التنظيمات»، حين دعا إلى إقامة «دولة مؤسسات أو نظام مؤسسات، إبعادًا للسلطة والعمل الإداري عن الشخصنة والعشوائية والارتجالية، حفظًا لاستمرار الدولة والنظام والعمل العام. ومن الواضح أن هذه الفكرة سياسية أفاد فيها أيضًا من النظم الدولتية الأوروبية. وزاد من تسييس الفكرة ربطه لها بالدستور وببناء النظام السياسي، محاولًا الاستدلال على مشروعيتها بأدلّة فقهية إسلامية، مثله في ذلك مثل باقي الإصلاحيين الذين دأبوا على محاولة إسباغ الشرعية على أفكارهم الجديدة المتأثرة بالحداثة الأوروبية وتنظيماتها الحديثة، وذلك بالبحث عن أدلّة فقهية تُعطيها المصداقية، فوصل التونسي في استدلاله إلى القول إن التنظيمات من المصالح الضرورية، والمصالح معتبرة في الشريعة بدليل ما ذكره ابن قيم الجوزية وآخرون من الفقهاء: بما أن تلك المصالح الضرورية يتحقق بها العدل، فهي تتوافق مع الشريعة، لأن العدل من مقاصد الشريعة الأساس[4].

إذا كان الطهطاوي ومن بعده التونسي قد تحدّثا عن صون النفس والعِرْض والمال في شرائع الإسلام وفي القوانين الحديثة، اكتشف محمد عبده (1849-1905) والفقهاء المغاربة الإصلاحيون في تونس والمغرب مخطوطات من كتاب الموافقات للشاطبي الذي خص المصالح أو الضرورات بتأليف مستقل، حددها بخمس: الحياة والدِّين والعقل والنسل والمُلك/ المال، وذكر أن الشريعة

---

(4) التونسي، ص 197-198.

إنما جاءت لاعتبار هذه المصالح الإنسانية وحفظها، فجرى نوع من التأليف بين فكرتي المنافع العمومية والتنظيمات اللتين سادتا في الفكر الإسلامي الإصلاحي في ما يتعلق بالإصلاح الديني، ومقاصد الشريعة، وذلك بوضع المؤسسات السياسية والاجتماعية كلها في باب الضرورات من أجل بقاء الدين والمجتمع، فغيّر ذلك علاقات الدين بالدولة والسياسة تغييرًا جذريًا[5].

لعل الشيخ محمد عبده الأكثر تعبيرًا عن خطاب الإصلاحية الإسلامية السياسية؛ إذ صاغ بعض المفاهيم عن طبيعة السلطة في الاجتماع السياسي للسياسة، فنفى أي قداسة أو تعالٍ للسلطة، وأفضى إلى التعامل مع السياسة، والشأن العائد إلى الدولة، انطلاقًا من دنيوية اهتماماتهما ومصلحية أغراضهما من دون أن يفصلهما عن ضمانتهما الأخلاقية أو الشرعية التي مصدرها الإسلام. ونزع عن السلطة، والحاكم أو الدولة كاجتماع سياسي، أي قدسية أو صبغة دينية، وإن انطلق من افتراض وجود حاكم يحترم الشرع، ويحرسه. ونفى وجود أي سلطة دينية في الإسلام، وقال: «إن الإسلام قَلَبَ السلطة الدينية، وأتى عليها من أساسها، وهدم أثرها، ولم يدعُ الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، أو إيمانه... فليس في الإسلام ما يُسمى عند قوم السلطة الدينية»[6]. ومن هذه القاعدة انطلق لينفي وجود أي سلطة دينية لأحد، إن كان داخل الدولة أو خارجها؛ فالخليفة أو السلطان أو الحاكم صاحب سلطة مدنية فحسب، لا دينية «وغير معصوم عن الخطأ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسُنّة بل هو وسائر طلاب الفهم سواء... والأمة، أو نائب الأمة (= المجلس النيابي) هو الذي يُنصّبه، والأمة صاحبة الحق في السيطرة عليه. وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»[7]. وما دامت وظائف الحاكم ذات طبيعة مدنية تُحدّدها مصالح الجماعة، ومصدر سلطته هي الأمة التي يعود إليها وحدها أمر تنصيبه وعزله، ينبهنا عبده إلى أنه «لا يجوز لصحيح النظر أن

---

(5) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 21.

(6) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمع وتحقيق وتقديم محمد عمارة، 6 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974)، ج 3، ص 72.

(7) «الرد على فرح أنطون،» في: المصدر نفسه، ص 287.

يخلط الخليفة عند المسلمين بما يُسمّيه الإفرنج ثيوكرتيك (ثيوقراطي) أي سلطان إلهي»؛ فالسلطان عند المسلمين... «مدير البلاد للسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب، أو بالسياسة الخارجية، وأهل الدِّين قائمون بوظائفهم، وليس له عليهم إلا التولية والعزل»[8].

لم يقصر محمد عبده التجريد من السلطة الدينية على الحاكم وحده، بل شمل به أيضًا مؤسسات المجتمع الأخرى كلها، مثل مؤسسات القضاء والإفتاء وعلماء الدِّين، ويقول: «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، قرّرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدّعي حق السيطرة على إيمان أحد»[9]. إن ما يُميّز الاجتماع السياسي الإسلامي في نظر عبده هو أن يكون الشرع الإسلامي المرجعية العليا للتشريع، ويقول: إن الإسلام «دين ودولة»، بل: «إن الإسلام دين وشرع»[10]. وهو لا ينيط بالحاكم الوصاية على التشريع ولا يجعله مصدر تفسيره الوحيد، لأن «الخليفة عند المسلمين غير معصوم»[11]، وبالتالي يصبح صاحبَ التشريع والتفسير هو الأمة أو نوابها، أهل الشورى والعقد (المجلس النيابي)، ويصبح مطلب فصل السياسي عن الديني بلا معنى، إلا إذا كان يعني فصل التشريع نهائيًا عن المرجعية القانونية الإسلامية، وهذا أمر لا يمكن تقريره، من الزاوية الديمقراطية، إلا بالرجوع إلى الأمة أو نوابها. أما إذا كان المقصود فصل السلطة الدينية عن الدولة، فليس هناك سلطة دينية في الإسلام، ولم يجمع الإسلام بين السلطتين «الدينية والسياسية» في شخص واحد: خليفة أو سلطان، وإن مصدر هذا الالتباس - بحسب عبده - إنما هو التجربة المسيحية، على الأقل كما طُبّقت تاريخيًا[12].

حدثت تحوّلات كبرى في المواقف الفكرية من الدولة عقب الحرب الكونية، التي أدّت إلى تفكك الدولة العثمانية وانهيار الخلافة ووقوع المشرق العربي بين

---

(8) المصدر نفسه، ص 287.

(9) «الرد على هانوتو،» في: المصدر نفسه، ج 3، ص 233.

(10) «الرد على فرح أنطون،» في: المصدر نفسه، ص 289.

(11) المصدر نفسه، ص 287.

(12) المصدر نفسه، ج 1، ص 106.

انتداب وحماية، والشروع في بناء الدولة الحديثة. في ظل تلك الأوضاع، ذهب تلامذة محمد عبده، أمثال علي عبد الرازق وخالد محمد خالد، إلى أن القرآن لم ينص على صورة واضحة لنظام الحكم، ولم يُعيّن خليفة من بعده، بل تُرِك الأمر لقرارات المسلمين لاختيار أنظمتهم السياسية وطريقة اختيارهم حكّامهم، وبالتالي فصل السياسة عن الدِّين، ليبقى المرجع الأول والأخير في بناء الدولة والسلطة للجماعة والشعب. في المقابل، وعلى النقيض من هذا التوجه، برز انقلاب على أطروحات الإصلاحية من تيار إحيائي إسلامي متشدد دعا إلى «الدولة الإسلامية»، وبرز تيار ثالث احتل موقعه بين هذين التيارين، وحمل في طياته توجهين: الأول تشريعي سعى إلى أن يستمد القوانين من الشريعة بصورة متزايدة، وأبرز أعلامه القانوني الكبير السنهوري وعلال الفاسي وعبد الحميد متولي؛ والثاني ذو نزعة إنسانية، وأبرز أعلامه محمد أحمد خلف الله وحسين أمين ومحمد عمارة، ويدعو إلى اجتهاد إنساني لتدبير شؤون الحياة اليومية في إطار الالتزام العام بأخلاقيات الدِّين ومبادئه العامة في موضوع نظام الحكم[13].

على هذا جاءت النظريات السياسية الإسلامية دائمًا بعد التطور التاريخي الفعلي للسلطة، حيث ظهرت نظرية الخلافة على يد الماوردي كردة فعل على تدهور مؤسسة الخلافة أيام البويهيين. كما ظهرت في العصر الحديث نظرية «الدولة الإسلامية» بدورها كردة فعل على إزالة الخلافة في عام 1924 وإعلان الجمهورية في تركيا على أنقاض السلطنة العثمانية، وظهر في إثرها شعار «تطبيق الشريعة، والإسلام دين ودولة».

اتجه الإسلاميون في ظل رؤيتهم الجديدة للقضايا والمشكلات إلى إحياء الخلافة، أو بما يُعوّض عنها موقتًا («الدولة الإسلامية» أو دولة «تطبيق الشريعة»)، ردًا على إزالة الخلافة ونشوء الدولة الحديثة في ظل الانتداب أو الحماية؛ فبينما كان همّ الإسلاميين سابقًا، في زمن الإصلاحية، إقامة سلطة تمثيلية ودستورية، تبلورت في العشرينيات والثلاثينيات تيارات الأصالة والهوية، النازعة نحو العداء

(13) فهمي جدعان، «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر،» ورقة قُدِّمت إلى: ندوة «الوطن والدولة والتكامل في العالم العربي» (1984)، ص 30-34، قارن مع: نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة (بيروت: دار الساقي، 1992)، ص 99.

للغرب سياسة وثقافة، ودعت إلى إحياء الهوية الثقافية الإسلامية بمعزل عن تيارات الثقافة المعاصرة وتأثيراتها. وأسس الشيخ حسن البنا في الإسماعيلية «جماعة الإخوان المسلمين» التي توالدت من تحت عباءتها وتفرّعت منها الحركات الإسلامية المعاصرة كلها التي صبت اهتمامها على مسائل الهوية الثقافية والدينية، لمواجهة ما سمّته الاختراق الغربي الثقافي والحضاري الذي يُهدّد دين المسلمين وتماسكهم الاجتماعي. شدّد البنا على أن «الإسلام مصحف وسيف»، وبشّر بالدولة الإسلامية وإن لم يضع خططًا سياسية مباشرة للعمل على تحقيقها. ولا يكاد القارئ يجد في نصوص البنا إلا شذرات عابرة تتحدث عن الخلافة، إذ كان مركز اهتمامه إقامة «الحكومة الإسلامية الحقيقية»[14] لتكون نقطة عبور مُتدرّجة نحو دولة الخلافة. وذهب البنا إلى اعتبار إقامة الدولة عملًا ضروريًا وواجبًا في الإسلام وبمقتضى الشرع، وقال: «يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به إلى الناس. فمن ظن أن الدين، وبعبارة أدق الإسلام، لا يتعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه وظلم علمه بهذا الإسلام»[15].

أما الخلافة، فأمر قيامها يحتاج إلى كثير من التمهيدات، ولا بد من التعاون العام، الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، بين الشعوب الإسلامية كلها، ويلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، ثم تكوين عصبة الأمم الإسلامية، وبعدها يجتمع المسلمون على إمام ليكون هو واسطة العقد[16]. وأصبح قيام «الدولة الإسلامية» التي تطبّق الشريعة، لدى البنا، هدفًا وواجبًا شرعيًا لا شأنًا تدبيريًا فرعيًا اجتهاديًا، كما كانت حاله في الفقه التقليدي. وطرح البنا في مؤتمر حركة الإخوان في أيلول/ سبتمبر 1945 فكرة «الحكومة الإسلامية» في الاستراتيجيا السياسية خلال المرحلة المقبلة لتقوم هذه الحكومة الشرعية في كل قطر إسلامي، وعليها تطبيق الشريعة واحترام فرائض

---

(14) فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص 14.

(15) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992)، ص 211.

(16) المصدر نفسه، ص 178-179.

الإسلام وشعائره، وإلزام مواطنيها جميعهم بأدائها، وتُحرّم الموبقات مثل الخمر والزنا والقمار والكسب الحرام، وتؤسس لتعليم يقوم على التربية الإسلامية باعتبارها المصدر الأول للقانون[17].

كان البنا من خلال ذلك أول من اعتبر مسألة السلطة في المجال السُنّي مسألة عقيدية لا اجتهادية، وأنها من الأصول لا الفروع؛ فالأصولية الإسلامية غدت تعتبر أن الإسلام في خطر، لذلك تريد حمايته بسلطان الدولة من طريق الوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة، وهذا معنى قول البنا: «الإسلام دين ودولة ومصحف وسيف»، فصارت هذه الأطروحة الجديدة القاعدة الذهبية للإسلام السياسي التي انطوت في مضمونها على ضرورة قيام نخبة إسلامية بالاستيلاء على النظام لتفعيل الإسلام في المجتمع وإعادته إلى السلطة.»ولم يكن الأمر كذلك من قبل، بل كان هناك تقسيمُ عمل أو فصلٌ بين السياسة والشريعة، وكان لكل من السياسيين والفقهاء مجالهم، في حين أراد البنا وتلامذته أن يصلوا إلى السلطة وأن يحكموا باسم الدين، بحجة الخوف على الإسلام؛ فبينما اعتبر الإسلام التقليدي الجماعة (الإجماع)، أساس المشروعية ومناط المرجعية، رأت إحيائية البنا أن الناس تركوا الدين أو أهملوه، لذلك لا مرجعية معصومة إلا الشريعة. وبينما اعتبر الفقه التقليدي الشأن السياسي شأنًا تدبيريًا فرعيًا واجتهاديًا لا عقائديًا، صار عند الإسلاميين المعاصرين الإحيائيين جزءًا من الدين، وأن الحاكم مكلف بمهمة مقدّسة هي تطبيق شرع الله، واتخذوا الشريعة مرجعًا في الشأن السياسي بدلًا من القول بولاية الأمة على نفسها. فكانت حصيلة تجربة الإسلام السياسي في طورها الإخواني بقيادة البنا ارتداداتها على مرجعية الأمة والجماعة والشعب في السياسة، ولم يقدهم زوال الخلافة إلى التمسك بمبدأ «سيادة الأمة»، بل استبدلوا لاهوت الخلافة تدريجًا بلاهوت مُحدث جسّده قول البنا: القرآن دستورنا، وفكرة الدولة الإسلامية، وشعار تطبيق الشريعة، فرفعوا الشأن السياسي إلى مصاف اللاهوت والقداسة.

هكذا مهّدت الحركة الإسلامية بين الحربين العالميتين الأولى والثانية لزرع البذور الأولية لبزوغ الحركة الإسلامية التكفيرية على يد سيد قطب، وهي الحركة

---

(17) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، تقديم أبي الحسن علي الندوي (دمشق: المكتب الإسلامي، 1966)، ص 267-268.

التي أدخلت أطروحات الحركة الإسلامية طورًا جديدًا صار الإسلام السياسي فيه لا يجابه الدولة (الفرعون) بل المجتمع برمّته أيضًا، بعد أن كفر بالاثنين معًا. ولعل هذا التحول في أطروحات الحركة الإسلامية باتجاهٍ أكثر تشددًا وتصلبًا انتهى به إلى تبنّي الدولة الثيوقراطية، أتى - مع عوامل عدة أخرى - ردّة فعل على أطروحات النظام التقدمي القومي وأساليبه الأمّارة المركزية المجافية للديمقراطية في الحكم. كما أنه وجد بعضًا من أصوله الفكرية في أطروحات البنا عن «الدولة الإسلامية» وفكرته عن «الإسلام دولة ودين وكتاب وسيف»، وجذوره التنظيمية في «النظام الخاص» الذي حمل معه بذور العنف والإرهاب. ومثّل سيد قطب قنطرة هذا التحول الكبير والعنيف الذي تناسل فكرًا وحركية في السبعينيات والثمانينيات، تجسّدا في شخصيات محورية مثل عبود الزمر وعبد السلام فرج وعمر عبد الرحمن، وصولًا إلى أسامة بن لادن وأيمن الظواهري. فغدت فكرة «الحاكمية لله» العنوان الكبير لتصوراتهم السياسية للحكم، ولا نقول للدولة؛ ففي حين أن الذي قدّم فكرة «الدولة الإسلامية» كما تمثلت في قوله: «إن الإسلام دين ودولة»، ونظر إلى موضوع السلطة على أنه من الأصول لا الفروع، استطاع التوليف بين أطروحاته تلك والتعاطي الإيجابي مع الدولة الوطنية، ومع الدستور المصري والهيئات التمثيلية، إلى أن أتى قطب وأجرى التحول الجذري على تلك الأطروحات بطريقة حاسمة، فتراجعت فكرة الدولة الإسلامية، كما قال بها البنا، لحساب دولة ثيوقراطية تحت عنوان «الحاكمية»، وهي الفكرة التي بدأ سيد قطب بتبنّيها.

لا تجد أطروحات سيد قطب إشارات سابقة لها في التراث الإسلامي إلا في فكر الخوارج بقولهم: «لا حكم إلّا لله»، خالطين به بين حكم الله والسلطة والحاكم والإمارة السياسية. جعل الخوارج السلطة السياسية ملتبسة بالدين، أو دينًا خالصًا، ورفضوا أن يكون للبشر دور في السياسية والتشريع، علمًا أن الحكم بما أنزل الله أو بالشريعة يحتاج إلى رجال للقيام به[18]. فكانت أطروحات قطب بمنزلة إنتاج متطور بناءً على أطروحات الخوارج القدماء في ضوء مشكلات عصرنا مشحونة بنزعة تكفيرية للمجتمعات كلها، بما فيها المجتمعات الإسلامية القائمة. كما يمكن تلمّس بذورها الحديثة في كتابات أبي الأعلى المودودي، زعيم

(18) بلقزيز، ص 203.

الجماعة الإسلامية في باكستان، الذي مهّد لفكرة الحاكمية التي غدت ركنًا أساسيًا في خطاب سيد قطب. فبمقتضى حاكمية المودودي، أستخلف الله البشر وكلّفهم بإعمار العالم. ولأن الإسلام هو دين الله الحق، فإن المسلمين، ودون سائر البشر، هُم الذين قبلوا عمليًا مقتضيات التكليف أو التزموا بها. ووصف المودودي «الدولة الإسلامية» بقوله: «إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وإن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والتشريع مختصان بالله وحده... فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلّا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[19].

قامت نظرية الحاكمية المودودية على فكرة أن الحاكمية، أي السيادة، هي لله في مقابل الدولة الديمقراطية التي تكون السيادة فيها للشعب. لكن الحاكمية عند المودودي لم تصبح نظرية تكفيرية للجماعة الإسلامية، فطوّرها سيد قطب في هذا الاتجاه. واكتفى المودودي بإطلاق الآليات النظرية التي يمكن تأويلها باتجاه التكفير؛ فهو لم يُخرج المجتمعات الإسلامية من دائرة ما يسمّى «دار الإيمان» ليضعها في دار الكفر، إلا أنه رآها غارقة في «تقاليد الجاهلية وأعمال الشِّرك»، لأن منهج الإسلام ما عاد حاكمًا لحياتها، فالمجتمعات الإسلامية عنده تُردّد شهادة التوحد من دون أن تعرف معناها[20]. فأخذ قطب تلك المفاهيم المودودية وحوّلها إلى معيار للمسألة السياسية في الإسلام. وارتبط المضمون التكفيري الجهادي لمفهوم الحاكمية بأطروحات سيد قطب الذي عمل على شرح فكرته عن الحاكمية في تفسيره الكبير المسمّى **في ظلال القرآن**، ثم أوجزها في **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** ودعا في **معالم في الطريق** إلى إخراجها من الطابع الثقافي العام إلى نهج الاعتقاد/ السياسي؛ فبعد أن ظلت فكر الهوية تحتفظ بطابعها الاعتقادي والتربوي عند البنا وعبد القادر عودة، صارت نضالًا سياسيًا لا هوادة فيه عند المودودي والندوي وسيد قطب.

---

(19) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور**، ترجمة خليل حسن الإصلاحي (دمشق: دار الفكر، 1964)، ص 77-78.

(20) المصدر نفسه، ص 75، وأبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله - الرب - العبادة - الدين**، تعريب محمد كاظم سباق (لاهور - باكستان: دار العروبة للدعوة الإسلامية، 1969)، ص 8-9.

إذا كانت الحركة الإسلامية في مرحلة ما بين الحربين قد عبّرت بصورة معكوسة أو مقلوبة عن نمط الدولة الوطنية الحديثة الليبرالية، فإنها في طورها الثاني القطبي (نسبة إلى سيد قطب) عبّرت عن حالة انحسار الحياة السياسية الديمقراطية، وضيق الوسائل والقنوات التي تُمكّن من الحصول على موقع ومساحة للتعبير بالطرائق السلمية؛ فعندما برزت أطروحات قطب، كانت اللحظة الليبرالية التي عرفتها الإصلاحية الإسلامية قد انقضت، وسادت محلها الحتميات (الاشتراكية والوحدوية) أو «الثوابت القومية والاشتراكية»، فتفاقمت القطيعة بين الإسلاميين والدولة الناصرية والأنظمة «التقدمية»، وانكمش موقفهم من العالم، وما عاد لديهم إلا كافر ومؤمن، وتضاءلت مساحة المؤمنين حتى اقتصرت على جماعتهم الصغيرة، فبعد أن استحوذت الدولة على كل شيء، واجهها إسلاميو السبعينيات بفكرة الحاكمية التي تُلغي لفظيًا الدولة والحاكم[21]. وردَّ قطب على الحاكم الظالم، في نظر الجماعات الإسلامية، بإلغاء كل سلطة أرضية. لينتقل إلى خطاب مغلق ثيوقراطي تمركز في مجمله حول «مفهوم الحاكمية»، فرفع بذلك الشأنَ السياسي عن مسؤولية الجماعة ومرجعيتها إلى ما ينوب عن الله، ليصبح أميرهم ليس خليفة للنبي، أو وكيلًا للجماعة أو الأمة، بل نائبًا لله. وانتقل الخطاب في موازاة ذلك من تكفير الحاكم إلى تكفير المجتمع والجماعة والأمة. وواقع الحال أن الدولة الإسلامية المتمركزة على مفهوم الحاكمية لا تتعدى أن تكون نمطًا للدولة التوتاليتارية الأوروبية وصورة مقلوبة للدولة العربية «التقدمية» بقائدها المُلهَم وحزبها القائد! بعد إعادة إنتاجها بصورة إسلامية. ولأن الدولة الإسلامية دولة عقيدة ولاهوت تصنّف الناس على أساس هذه العقيدة، تصبح فكرة المواطَنة القائمة على التساوي بين المواطنين، تبعًا لهذه المقاييس، فكرة منبوذة.

لم يبق هناك من هو خارج «جاهلية» قطب إلا تلك القلة القليلة التي وعت نهج «الحاكمية» وثابرت عليه، وعلى عاتقها تقع مهمة إنقاذ مقتضيات التكليف بالحاكمية؛ إنها أولئك «الفتية الذين آمنوا بربهم فزادهم هدى»، ويكون عليهم أن يتجمعوا ويتوحدوا ويتصدوا للجاهلية بالقوة، يحدوهم وعد الله سبحانه بالتمكين

(21) السيد، سياسات الإسلام، ص 199-200.

لهم في الأرض إن أخلصوا للحاكمية الإلهية. وبذلك تحققت في المنظومة القطبية ثلاثة تحولات: تحول الإسلام الإحيائي إلى إسلام نضالي، وتحول الإسلام النضالي إلى إسلام حزبي، والتحول عن كاريزما «الجماعة» إلى كاريزما «الشريعة» التي صارت موضوع التكليف الإلهي أو مقتضى الحاكمية الإلهية في المجال العملي. فنقلت أطروحات قطب التجهيلية/ التكفيرية الحركة الإسلامية من مرحلة الإحيائية إلى مرحلة أحزاب الإسلام النضالية، وقادت إلى «الفتنة» في المجتمع، وإلى الاحتراب الداخلي. وساهم إعدام سيد قطب في تكثيف رمزيته وجاذبية أطروحاته، فاستلهمتها أجيال جديدة من الإسلاميين الأكثر غلوًّا، لتتجه إلى خوض معارك مفتوحة ضد حكّامها (الفرعون) وضد مجتمعاتها أيضًا التي تحوّلت في نظرها إلى مجتمعات كافرة، وتعددت تنظيماتها وتعددت انشقاقاتها وتمزقاتها: التكفير والهجرة والجهاد الإسلامي والجماعة الإسلامية وصولًا إلى تنظيم «القاعدة» الذي أعلن حربه المفتوحة على العالم، وعلى السلطات المحلية وعلى شركائه في الوطن، ونقل معركته من المحلي والوطني إلى مستوى الكوني. وأصبح الإسلاميون ينظرون إلى العمل السياسي من منظور أن الإسلام هو فكر شامل وكلي، ومن هنا يأتي شعورهم بواجب التحرر من الدولة الفاسدة وتكفيرهم الحاكم المرتد، وانتقادهم العلماء لطواعيتهم للسلطات القائمة، والمنطق الثوري لديهم يتقدم على تطبيق الشريعة؛ فسيد قطب يتحدث عن «فقه حركي» يصدر عن التأويل الذي يقوم به أولئك الذين يجاهدون من أجل الإسلام، وتبعًا للأوضاع، في مقابل فقه العلماء الجامد. فالراديكاليون يعتبرون أن لا سبيل لأي تسوية مع المجتمع المسلم الحالي «الجاهلي»، ويُبدون نفورًا شديدًا من تجسيد فكرتي الأمير والشورى بمصطلحات المؤسسات المستقلة القادرة فعليًا على إنتاج ممارسة سياسية مستقرة، أي في هيئة دستورية[22].

تمخضت رؤية قطب عن حركية إسلاموية يخرج بمقتضاها «الفتية الذين آمنوا بربهم» من مجتمعاتهم العامة التي سقطت في وهاد الجاهلية لإحساسهم بالغربة في ظلها، ليعدّوا ويستعدوا ثم يعودوا إلى اقتحام عالم جاهلية هذا القرن. تشبه هذه النخبة المؤمنة أو الفتية الذين آمنوا بربهم الحزب الثوري الانقلابي الذي استولى

(22) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة (بيروت: دار الساقي، 1994)، ص 44.

على أذهان النخب القومية واليسارية في زمن الحرب الباردة! فإشكالية الستينيات والسبعينيات وما بعدها تحددت عند الإسلاميين التكفيريين بالسؤال التالي: كيف يمكن أن تبقى مسلمًا؟! ويجيب قطب: لا يمكن أن تبقى مسلمًا من دون الدولة أو النظام السياسي الذي يحكم بما أنزل الله! فيجيب شيوخ الإخوان في مخطوط دعاة لا قضاة أن المسلم يستطيع ممارسة دينه من دون الحاجة إلى الدولة كما في الصلاة والزكاة وغيرهما، لكنه يستطيع مقاومة تلك الدولة إن حالت بينه وبين أداة فرائض دينه على الوجه المُرضي، ولو كانت الدولة الإسلامية من ضرورات الدين لزال الدين يوم زالت الخلافة في عام 1924[23]. ورادف خطاب الحاكمية في معانيه العامة ومدلولاته السياسية خطاب الإمامة الشيعي عمومًا، وخطاب «ولاية الفقيه» خصوصًا، من حيث تعبيرها المشترك عن تصوّر سياسي موحّد لدولة دينية تقوم على فكرة «الحق الإلهي»، أي على دولة الحاكم فيها هو الله وشرع الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين[24].

على الرغم من تأكيد الإسلامويين ضرورة السلطة السياسية، فإن النقاش في شأن المؤسسات يوضع جانبًا لمصلحة نقاش صفات القادة وفضائلهم؛ فليس شكل المؤسسة هو المهم، بل الطريقة التي تتوارى بها المؤسسة خلف تطبيق المبادئ الإسلامية. كذلك، يتحول التفكير في شأن الإدارة إلى نقاش فضائل الموظف ونزاهته. فالإسلاميون يتجنبون تعريف المؤسسات التي يأنفونها، ويستغرقون في تفكير مطوّل في التقوى. وبما أن الأنموذج السياسي الإسلاموي لا يمكن أن يتحقق في الواقع إلا في الإنسان لا في المؤسسات، فذلك وحده يكفي لجعل المدينة الإسلاموية مشروعًا ينتمي إلى الطوبى؛ بل إن منطق الإسلامويين الداخلي يقودهم إلى التبشير بنهاية الدولة: فما الحاجة إلى المؤسسات إذا كان الناس جميعًا فاضلين؛ إذ إن قيام المجتمع الإسلامي الحق سيؤدي حتمًا إلى اضمحلال الدولة، لأنه لا يعود حينذاك من حاكمية إلا لله، وتُصبح العلاقات الاجتماعية تعبيرًا عن الفضائل الفردية، فلا تحتاج إلى توسط المؤسسات. والغاية عند الإسلاموي ليست الدولة وإنما التقوى، والتقوى ممارسة فردية وليست «ممارسة

---

(23) السيد، سياسيات الإسلام، ص 192. قارن مع: رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص 179.

(24) بلقزيز، ص 234.

اجتماعية»[25]. وفي النهاية، فإن الطوبى التي يحملها الإسلامويون تبدو، من حيث تصوّرها النمطي لمجتمعها الموعود، لا تتعدّى أن تكون وسطًا كئيبًا شاحبًا لا حياة فيه، وهو شيء لا يُقاس، بأي حال، مع زهو الحياة وغناها في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية التي عرفت الموسيقى والفلسفة والشعر والاحتفال بجمال العالم وغناه، والاعتراف بقيمة الحياة الدنيا مع تمسك عميق بالدين.

كان تأثير أطروحات سيد قطب حاسمًا في تحوّلات فكر الحركات الإسلامية العنيفة، فتحولت أفكاره في الحاكمية إلى مرشد لثورة جديدة عنيفة، خاضتها قوى إسلامية راديكالية، ولا تزال، ضد نُظُمها السياسية القائمة: التكفير والهجرة والجهاد الإسلامي وجند الله، ثم غدت مقدمات لأفكار جديدة أشد غلوًّا من سابقاتها على يد «القاعدة»، حيث اقتبس قادة تنظيمات العنف في المجال العربي منظومة قطب التكفيرية العنفية، ولا سيما الفكرتين النظريتين الرئيستين: فكرة الجاهلية وفكرة الحاكمية بالتلازم مع الجهاد الموجّه إلى الخارج والداخل. وكانت حصيلة هذه التوجهات النظرية كارثية على المستوى العملي، حيث صارت المجتمعات الإسلامية في حالة من الاضطراب الدائم والاحتراب والتفكك الداخليين، في ظل الصراع المفروض على الحدود الوهمية الدائمة للإيمان والكفر، بعد أن قلّصت الحركات الإسلامية التكفيرية المؤمنين إلى حفنة من الرجال والنساء تتبنّى فكرة الحاكمية، فتحولت أطروحات قطب، في مآلاتها، على يد وارثي أفكاره، من الجهاديين الراديكاليين إلى العنف العاري والمجاني المدمر. وكان من عقابيل تلك التحولات انقسام جماعة الإخوان المسلمين، حيث ساهم سيد قطب في انشطار الحركة الإخوانية وتيار الإسلام السياسي إلى مدرستين: مدرسة مثّلها «الإخوان المسلمون» أو من ورث هذا التنظيم الإسلامي وورث نهجه، ويسميه بعض الباحثين «التيار الإسلامي الرئيس»، ومدرسة أخرى وتيار راديكالي تكفيري جهادي تناسل خطاب قطب وطوّره في كل اتجاه وصولًا إلى بن لادن. فمال شباب الإخوان إلى أطروحات قطب النضالية التكفيرية، وانصرفوا إلى تكوين تنظيمات مختلفة، من بينها جماعة مدرسة «الفنية العسكرية» في عام 1974 وجماعة التكفير والهجرة في عام 1977 وجماعة الجهاد. وعبّر

(25) روا، ص 67.

عن هذه الظاهرة التكفيرية الجديدة المنبثقة عن الأنموذج الجهادي الراديكالي «الجماعة الإسلامية - عمر عبد الرحمن»، و«جماعة الجهاد - المقدم عبود الزمر وأيمن الظواهري» و«حركة الجهاد، طلائع الفتح الإسلامي - الدكتور أحمد» التي انشقت عن «جماعة الجهاد»، وارتبط العنف الإسلامي في مصر بهذه الجماعات. وانبثقت هذه الجماعات الثلاث عن الانشقاقات المتتالية التي واكبت مسيرة «تنظيم الجهاد» الذي استطاع المهندس محمد عبد السلام فرج (1954-1981) إعادة تنظيم صفوفه في عام 1980، ولعله كان من أبرز رجالات هذا الجيل الجديد، وهو الذي حرر رسالة قبل إعدامه بتهمة التخطيط لاغتيال الرئيس السادات باسم «الفريضة الغائبة»، ويعني بها فريضة الجهاد، فأعطى الجهاد فيها معاني لم يألفها الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وتحوّل نصه إلى «إنجيل» للحركات الإسلامية الراديكالية في ما بعد، وجاء فيها: «إن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفار، بل هي قوانين وضعها كفار وسيّروا عليها المسلمين»، ويستشهد بآية ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَاأَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44). فبعد ذهاب الخلافة نهائيًا، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام كفار، أصبحت حالة حكام المسلمين هي حالة التتار نفسها. كما يستقوي فرج بتفسير ابن كثير للآية ﴿أَفَحُكْم الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 50). وتعددت أبواب الكفر التي خرج بها حكام العصر عن ملة الإسلام، حيث أصبح الأمرُ لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم. على أن الجديد في رسالة فرج هذه هو اعتبار الجهاد فريضة عين بطريقة تناقض الفقه السُنّي تمامًا، فالمعروف في الفقه السُنّي التقليدي أن الجهاد فرض كفاية لا فرض عين[26]. وليس حكام بلاد الإسلام الحاليين عند فرج إلا نسخة عصرية عن أمراء التتار وحكّامهم الذين كفّرهم ابن تيمية على الرغم من إشهارهم إسلامهم، وليست القوانين الوضعية التي فرضها الحكام العرب المعاصرون على الناس إلا صيغة جديدة لشريعة التتار (الياسق)، ومن هنا يصبح الجهاد ضد هؤلاء الحكام المرتدين فرض عين على كل مسلم ومسلمة. وربط فرج، وتنظيم الجهاد من ورائه، العمل بالإيمان ربطًا آليًا، على خلاف الفكر السُنّي التقليدي كله، حينما سوّغ تعميم أحكام الكفر

---

(26) «الفرصة الغائبة»، في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، 2 ج (بيروت؛ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ج 1: الرافضون، ص 127-149.

والجاهلية على الأفراد والجماعات التي يرى أن ممارساتها تخالف تصريحهم بأنهم موحدون مسلمون؛ فبينما استقر الأمر عند المسلمين (أهل الجماعة) على اعتبار الإيمان تصديقًا لا ينقصه العمل المخالف له ظاهرًا إلا إذا صرح المسلم نفسه بترك الإسلام. أما في ما عدا التصريح بترك الإسلام من ذنوب وسلوك، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كافيان لمواجهتها أو تصحيحها. كما استقر رأيهم على أن الجهاد واجب في مواجهة الخارج للدفاع عن أرض المسلمين، ولا يجوز استخدامه سلاحًا في الداخل ضد أي فريق مهما بلغ الخلاف في الرأي أو المسلك معه[27].

كان أبرز من ساهم أيضًا في التنظير لتلك الحركة الإسلامية الراديكالية الجهادية، إلى جانب فرج وعمر عبد الرحمن، أستاذ التربية صالح سرية الذي أدّى دورًا حاسمًا في تأسيس تنظيم «الفنية العسكرية»، وفي صوغ أفكاره ومناهجه، في وثيقته المعروفة «رسالة الإيمان»، في عام 1973، التي أكد فيها أن الحكمَ القائم في البلاد الإسلامية كلها حكمٌ كافر، وأن مجتمعات هذه البلاد جاهلية تعلوها أحكام الكفر. وينتقل بعدها إلى تكفير الديمقراطية باعتبارها تقوم على مبدأ سيادة الشعب، أو الأمة، بدلًا من أن تُعيد الحكم إلى الله وحده، لكنه (سرية) يُجيز استعمال الآليات الديمقراطية من برلمان وانتخاب ومشاركة في الحكومة، إذا كان القصد منها والهدف الوصول إلى السلطة لتطبيق شرع الله، وإقامة دولة الإسلام فحسب[28]!

استخدم هؤلاء في الأعم الأغلب النصوص القرآنية التي تتصل بمسائل الكفر والإيمان تحديدًا، والتي وردت في سياق الصراع بين المسلمين في المدينة وقريش المعادية في مكة، أي التي وردت بحق عدوٍ خارجي، بينما استخدمها الإسلاميون الجدد لمصارعة «الجاهلية/ الكافرة» في مقر البلاد الإسلامية، حتى إذا اضطروا إلى التعيين لجأوا إلى فتاوى ابن تيمية وابن كثير أو الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وكانت الحركة الإسلامية الراديكالية نخبوية في الحدود القصوى، تفصل دائمًا بين المؤمنين بفكرة الحاكمية والجمهور، وبين الدين والأمة، وزادوا الشقة بين

(27) السيد، سياسيات الإسلام، ص 184-186.

(28) انظر: وثيقة «رسالة الإيمان،» في: أحمد، ص 31-52.

الشريعة والجماعة، وصارت أيديولوجيتهم التكفيرية (الحاكمية) المعيار لإيمان الجماعة أو انعدامه، وما عاد هناك حلول وسط، فإما أن تكون الأمة خاضعة لتلك الأيديولوجيا فتُثبت إيمانها، وإما لا تكون كذلك.

يمكن المراقب ملاحظة أن المشهد العام للحركات الإسلامية اتجه في نزعته التكفيرية الإقصائية نحو منحًى تطوري تصاعدي، وامتزجت هذه النزعة بالعنف إلى أن وصلت في حلقتها الأخيرة إلى «الجبهة العالمية» التي أعلن عنها أسامة بن لادن وأيمن الظواهري في عام 1997. وغدا العنف جزءًا من الإسلام السياسي لأن هذا الإسلام السياسي الراديكالي يملك مشروعًا تغييريًا ثوريًا يريد إقامة الدولة الإسلامية التي تُطبّق الشريعة، وأحدث قطيعة هائلة بين «إسلامهم» والإسلام التاريخي، وليس بينهما تقريبًا علاقة إلا من الناحية الرمزية. واعتمدت هذه الحركات على مسألة «الولاء والبراء» التي تستبعد المُخالِف من الدين، فأخرج الإسلاميون الراديكاليون، في تطبيقاتهم لها، معظم الأمة من الإسلام، بينما كانت مسألة «الولاء والبراء» تتعلق بالصراع على مكة والصراع على البيت الحرام، حينما كان الخلاف يتعلق بالمشركين.

لكن في موازاة ذلك، حدث تحوّل وتقدم في وعي الإسلاميين تجاه ضرورة حضور «الأمة» والجماعة في السياسة، حينما عاد كثيرون من الإسلاميين في بداية الثمانينيات يبحثون عن مخرج من مأزق العنف، والخروج عن مفهوم الانفصال بين الأمة والشريعة. وسادت أخيرًا الفكرة القائلة إن مرجعية الشريعة لا تتنافى مع الديمقراطية الإجرائية المعنية بتولّي الناس أمورهم عن طريق الانتخاب، فعاد التواصل من جديد بين «نظام الشورى» والنظام الديمقراطي، وأقبل الإسلاميون الوسطيون على مناقشة الأمور كلها، وبدأوا بإعادة النظر في المسلّمات، وطرحوا الأسئلة على أنفسهم وعلى العالم، وعلى مفاهيم «الحتميات» التي نمت في أحضان التيارات الفكرية العربية كلها. وعلى الرغم ممّا واجه هذه التحولات الفكرية من تحديات في ظل تنامي مظالم النظام العالمي الراهن، تركز جهد الإسلاميين الذين حاولوا الاقتراب من الديمقراطية ومحاولة تبيئتها في تربة الثقافية السياسية العربية، على التوفيق، أو على مقاربة مفهوم الشورى بالديمقراطية. ولعل أبرز الحركات الإسلامية التي تعايشت مع «النظام التمثيلي البرلماني» والخيار السلمي الديمقراطي لتطور الحياة السياسية هي «جماعة الإخوان» في الأردن أو

في مصر أو في عدد من الأقطار العربية. وبرز في السبعينيات والثمانينيات عدد من العوامل التي ساهمت في تعزيز نفوذ تلك الأطروحات (الوسطية)، ومن ذلك نفوذ الإخوان الذين قاموا، بعد أن أُتيح لهم النشاط العلني في الأردن واليمن وشبه العلني في مصر، بالاشتراك في حركة المجتمع المدني والأهلي، فسيطروا على كثير من النقابات والجمعيات والهيئات الطلابية، وأقبلوا في مصر والأردن واليمن على المشاركة في الانتخابات البرلمانية والعمل العلني وإقامة التحالفات، وأصدر بعضهم رسائل في النقد الذاتي.

حاول الإسلاميون، في سياق نموّ دورهم ومكانتهم وثقتهم بأنفسهم وبالمستقبل وبإمكانية استثمار آليات الديمقراطية لتحقيق أهدافهم، ترشيد توسع دائرة نفوذ الحركة الإسلامية، أو عقلنتها، في مواجهة توجهات العنف والتكفير الذي يُمارسه المتطرفون، فتبلور لديهم، مع الأيام، ونتيجة النقد الذاتي، عدد من المفاهيم الإصلاحية، وأقبلوا على الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، وأعادوا الحديث مجددًا عن مقاصد الشريعة واعتماد الاستقراء والتجربة العقليين، والاعتقاد أن الشريعة الإسلامية إنما نزلت لصون المصالح الضرورية للعبادة التي تنحصر في خمس: حق النفس، حق الدين، حق العقل، حق العرض أو النسل، حق المال أو الملْكية. وأقبلوا على القول بالاجتهاد والتركيز على القرآن والسُنّة، والعودة إلى تراث الإصلاحية الإسلامية، ومزجوا في ذلك بين مقاصد الشريعة ومنهج التأصيل والمنهج القياسي التقليدي، في مقاربة النصوص وتنزيلها على الوقائع. فحدث تحوّل تدرّجي على طرائق استخدامهم منهج التأصيل، وذلك بتجاهله في الأمور الفقهية، والجمع بينه وبين منهج المقاصد في المسائل النظرية والقيمية والمعرفية، ومسائل العلاقة مع العالم، وبذلك عادت تشغلهم الإشكالات التي طرحها مالك بن نبي. بيد أن عودتهم إلى التفكير مجددًا بأدوات الإصلاحيين التي مضى على استعمالها زمن مديد وتغير المشهد الفكري خلالها تغيرًا كبيرًا، لم تستطع أن تقدم ما يفي بحاجات الحاضر وبأسئلته، فظهرت لديهم أطروحات تقول إن الشورى يمكن أن تتوسل الاقتراع والتعددية، أو القول بإمكان إنشاء مؤسسات مالية إسلامية مختلطة بين النهجين الغربي والإسلامي تراعى فيها أحكام الشريعة. ولجأت جماعات التيار الرئيس إلى التوفيق والتسويات بين المفاهيم تحفظ بها هويتها من جهة، وتمد جسورًا، بحسب اعتقادها، مع العالم والعصر، من جهة

أخرى، فعملت على إجراء تسويات موائمة بين المفاهيم التقليدية والحديثة على قدر المستطاع، حيث لا تعود «المواطنة» مرفوضة تمامًا، بل مقبولة في الأساس. أما الفروق التي يفرضها نظام أهل الذمة مثلًا، فبات يُنظر إليها على أنها فروق تصنيفية لا تمييزية. كذلك باتت منظومة حقوق الإنسان مقبولة إجمالًا، لكن فلسفتها الليبرالية مرفوضة. وعلى الرغم من أن الديمقراطية نظام وضعي غربي، فإنها حاولت أن تجد مسافة للتلاقي مع الشورى الإسلامية في أمور إجرائية كثيرة، وإن اختلفت عنها في الأساس الليبرالي للنظام. وهي وإن حافظت على أطروحة «الدولة الإسلامية» التي تتضمّن «تطبيق الشريعة» باعتبارها أطروحة رئيسة، فإنها في مرحلة إعادة النظر الحالية اتجهت إلى قبول فكرة الانتخاب والاقتراع، ومالت إلى القول إن نظام الشورى الإسلامي الذي لا يتماهى مع الديمقراطية، كما قالت الإصلاحية الإسلامية، لا يتعارض معها تعارضًا كليًا. على أن الملامح الإيجابية في هذا النقاش والتحول هي ظهور الاختلاف بين الإسلاميين غير الحزبيين في هذه المسألة، وهو الاختلاف الذي أخرجه إلى العلن قول الشيخ محمد مهدي شمس الدين بولاية الأمة على نفسها؛ إذ كشفت تلك الأطروحة عن آراء متباينة في هذه القضية يميل بعضها إلى إعادة الاعتبار إلى تأسيس المشروعية على الأمة، فلا يعود هناك مسوغ من الناحية النظرية للتحفظ على سيادة الأمة والجماعة وحريتها في اتخاذ القرارات المتعلقة بإدارة شؤونها العامة. ثم إذا كان الإسلام، بمعناه العام والتأسيسي، متحققًا في جماعة المسلمين أو في أمة المسلمين، فلا يعود للدولة الإسلامية أو لشعارها معناه الأيديولوجي والعقائدي. وهناك مدخل آخر أشار إليه رضوان السيد، يمكنه أن يوصل إلى النتيجة نفسها؛ إذ قال إسلاميون كثيرون، بعضهم حزبي، بمبدأ المواطنة ومستلزماتها، والمواطَنة لا تتضمن المساواة في الحقوق والواجبات فحسب، بل تتضمن أيضًا شيوع السلطة بين المواطنين وتساويهم في الحق في بلورتها دستوريًا، من طريق الانتخاب والاقتراع. كما شارك الإسلاميون في الانتخابات وفي المجالس التمثيلية والتنفيذية، فلا يبقى - والحالة هذه - غير خطوة واحدة للاعتراف لجماعة المواطنين أو الجماعة الوطنية بالمرجعية والسيادة، وهذه الخطوة ضرورية لإنهاء الافتراق بين الشريعة والجماعة، بحسبان إرادة الجماعة وقراراتها كاشفة عن توجهات الأكثرية وعن

الأهداف العامة للشريعة[29]. وهناك من اتجه إلى تأكيد أن مبدأ المواطَنة أصبح المبدأ الجامع بين المسلمين وغيرهم في بلادهم وأوطانهم، كما فعل سليم العوا، وهو شخصية معتبرة في أوساط الإسلاميين، في كتابه **النظام السياسي للدولة الإسلامية**. وذلك لأن الدولة الحديثة أُسست على قاعدة التعاقد بين مواطنيها وعلى مبدأ الشراكة الوطنية، في سياق نضال هؤلاء الأفراد المشترك ضد الاستعمار، فما عاد يجمعهم جامع بعقد الذمة الذي نشأ بعد أن فُتح بعض البلدان عنوة، وانقضَت الدولة الإسلامية التي أبرمت العقد، وانخرط أهل البلاد، مسلمين وغير مسلمين، في معركة الاستقلال من الاستعمار... وأصبحوا جميعًا شركاء في إقامة دولهم الوطنية الحديثة[30]، وعملوا على إحياء فكرة الطابع المدني للسلطة في الإسلام، ومرجعية الأمة في الشأن العام، واحترام التنوّع في الاجتماع السياسي الإسلامي، والتمسك بالديمقراطية كصيغة عصرية لتجربة مبدأ الشورى، لأنها، كما يقول الشيخ راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس: «تُقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية، ومنها الحريات السياسية». وكان الغنوشي قدَّم في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** تصورًا للمشروع الإسلامي في مجال الحريات العامة، عبر استيعاب الأنموذج الغربي الليبرالي وإنجازاته في حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات، واستيعاب الفكر الإسلامي المستمد من الكتاب الكريم والسُنّة النبوية والتاريخ والتراث الإسلامي عبر نوع من التوفيق بين الأنموذجين. وقدّم الإخوان المسلمون في سورية بدءًا من عام 2001 عددًا من المراجعات الفكرية والسياسية، وتوّجوها في 25 آذار/ مارس 2012 بالوثائق الصادرة إبان الثورة السورية باسم وثيقة «العهد والميثاق» التي تضمنت مقاربة متقدمة للغاية من مسألة الديمقراطية ومن مفهوم المواطنة الحديث، وحددت فيها الأطر العريضة لمفهومها لسورية بعد سقوط النظام، داعيةً إلى بناء دولة مدنية حديثة ديمقراطية تعددية. واعتبرتها «أساسًا لعقدٍ اجتماعي جديد، يؤسس لعلاقة وطنية معاصرة وآمنة بين مكونات المجتمع السوري». ودعت الوثيقة إلى أن تتبع سورية في المستقبل نظامًا جمهوريًا نيابيًا يختار فيه الشعب الممثلين والحكام عبر صناديق الاقتراع في

(29) السيد، سياسيات الإسلام، ص 94-95.

(30) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، 1989).

انتخابات حرة ونزيهة وشفافة. وطالبت بقيام دولة يتساوى فيها المواطنون جميعًا على اختلاف أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم واتجاهاتهم، تقوم على مبدأ المواطنة، ويحق لأي مواطن فيها الوصول إلى أعلى المناصب. كما دعت الوثيقة إلى قيام «دولة تلتزم بحقوق الإنسان كما أقرّتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية من الكرامة والمساواة وحرية التفكير والتعبير لا يُضام فيها مواطن في عقيدته ولا في عبادته». ونصت مبادئها الأساس على:

- بناء دولة تقوم على دستور مدني، قائم على توافقية وطنية، تضعه جمعية تأسيسية منتخَبة، ويضمن التمثيل العادل لجميع مكونات المجتمع؛

- دولة ديمقراطية تعددية تداولية، ذات نظام حكم جمهوري نيابي، يختار فيها الشعب من يمثّله ومن يحكمه؛

- دولة يتساوى فيها المواطنون جميعًا، ويحق لأي مواطن فيها الوصول إلى أعلى المناصب، كما يتساوى فيها الرجال والنساء، وتتمتع فيها المرأة بحقوقها الكاملة؛

- دولة تلتزم بحقوق الإنسان كما أقرّتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية، وتمنع التعذيب وتُجرّمه؛

- دولة تقوم على الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وتكون القوات المسلحة وأجهزة الأمن فيها لحماية الوطن والشعب، وليس لحماية سلطة أو نظام، ولا تتدخل في التنافس السياسي بين الأحزاب والقوى الوطنية[31].

لكن هذا التحول في مواقف الحركة الإسلامية الوسطية تجاه الديمقراطية سيكون هشًا وغير مضمون العواقب، إذا ما اقتصر على مجرد القبول بالمشاركة في «التقانية السياسية» وبآليات العملية الانتخابية الديمقراطية، أو بالتصريحات السياسية الإعلامية على أهمية هذا القبول؛ «فحقيقة الأمر هي أن التحول إلى ’الرؤية

(31) «وثيقة «عهد وميثاق» إخوان سوريا،» موقع الجزيرة نت الإلكتروني (26 آذار/ مارس 2012)، <http: //www.aljazeera.net/news/pages/3d4903fd-26a7-4979-8dc7-d3f05a9ffd9a>.

الديمقراطية' بما هي 'تقنية'، وبما هي 'قيمة' و'ثقافة' لها فضائلها الخاصة، لا يمكن أن يتم من دون تحول حقيقي في طبيعة 'الرؤية العقيدة' نفسها التي ينتسب إليها هؤلاء الإسلاميون، الراديكاليون منهم والموسومون منهم بالاعتدال»[32]. كما يعتمد هذا التحول على السلوك السياسي الفعلي والنظري لأطراف الاجتماع السياسي العربي الآخرين لتلاقي توجهات الإسلاميين الوسطية بالجدية اللازمة، والاستعداد للتشارك معهم في المجال السياسي الديمقراطي الذي من المفروض ألا يبقى حكرًا على أحد.

لعل ثورات «الربيع العربي» التي انخرط الإسلاميون فيها وتفاعلوا معها وقاموا بدور في تغيير الحكومات القائمة، ثم وصلوا إلى الحكم في أكثر من بلد عربي، فتحت لهم فرصة كبرى من خلال موقعهم المؤثر في الحكم كي يبرهنوا عن احترامهم لدور الشعب في السياسة والحكم، وأن يحافظوا على مرجعيته السيادية، وأن يثبتوا جدارتهم في إدارة البلاد، وأن ينزلوا من علياء الشعارات العامة إلى الواقع المتحرك بمصالحه ومشكلاته وتنوعه وطموحه، أو أن يختاروا الطريق الأسهل والأكثر خسارة، وذلك بإعادة إنتاج تجربة الحزب الواحد، على الطريقة الإيرانية! فالإسلاميون لا يزالون، بعد وصولهم إلى الحكم، يترددون بين خيارين: أولهما رغبة التفرّد بالحكم والسير على طريق حكم الحزب الواحد الشمولي تحت رداء الدين، والثاني الاتجاه إلى المشاركة والحفاظ على الحريات والتعددية، وعلى آليات الانتقال السلمي للسلطة. ولا نعلم إلى الآن أي خيار سيختارون، علمًا أن الطريق الأولى ربما تقود إلى المجابهة وعدم الاستقرار، فالشعب الذي قام بثورته لن يسمح لمستبد جديد باستعباده ولو ارتدى ثوب الإسلام. أما الطريق الثانية، فستقود إلى الديمقراطية، ومعها تكسب البلاد السلامة وتتعزز مكانة الإسلاميين، وتُفتح بذلك طريق المستقبل أمام استقرار الحياة السياسية الديمقراطية، وتتعزز لغة التفاهم والحوار، وإلا ابتليت البلاد مجددًا بنظام الحزب الطليعي والقائد الملهم، وربما المعصوم. لكن انقسام الشعب المصري، بدلالة الموقف من تجربة الحكم التي خاضها الرئيس محمد مرسي وأدّت في تفاعلاتها المستدامة إلى عزله عن الرئاسة بمساندة الجيش، وإبعاد الإخوان بالتبعية. وهذا حادث كبير ومحطة

---

(32) فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 332.

كبرى في الحياة السياسية سيتركان آثارًا عميقة في أداء الإسلاميين اللاحق وفي الثقة المتبادلة بين الفاعلين السياسيين في الاجتماع السياسي المصري والعربي.

لعل النتيجة التي يمكن أن يصل إليها المراقب اليوم هي أن الانتكاسة التي مُنيت بها تجربة الحكم الإخواني في مصر ستقود إلى انقسامات عميقة في صفوف الإسلاميين، وذلك في معرض الإجابة عن سؤال من هو المسؤول عن الفشل والنكسة التي من الصعب تعويضها؛ فربما يذهب فريق إلى تحميل مكتب الإرشاد والرئيس مرسي مسؤولية الفشل، لأنهما لم يمتلكا المقدرة في أطروحاتهما الفكرية والسياسية، وفي أدائهما السياسي مع فرقاء الاجتماع السياسي، لمواكبة شروط نجاح المرحلة الانتقالية للديمقراطية، وذلك لأنهما مالا إلى احتكار السلطة ووضع الأسس والقواعد التي تعوّق عمل آليات تداول السلطة. وربما يذهب طرف آخر إلى تقديم إجابات أخرى واستنتاجات أخرى تقود إلى تبرير سلوك طريق العنف والإرهاب للوصول إلى السلطة، بحجة أن الطرق الديمقراطية زائفة، ولا تساعد الإسلاميين في الوصول إلى السلطة. أما الأكثرية فستعمل، بعد أن تهدأ النفوس، على اختيار طريق وسطية لا تقود إلى الفوضى ولا إلى الاستسلام، لتعيد تجربة «التيار الرئيس» في إدارة توجهات الحركة الإسلامية الوسطى.

الفصل الثاني

في مسألة حقوق الإنسان

أولًا: عند المسلمين النهضويين

القرآن الكريم نص مفتوح مليء بالرموز والدلالات الأوسع شمولًا وعمومية. والقيم الشمولية والنوازع الأخلاقية التي بشّر بها لا تقف عقبة، بحد ذاتها، أمام تبيئة حقوق الإنسان المعاصرة في حياة المسلمين، ودمقرطة الدولة؛ فمثلما برهنّا، من قبل، على أن الإسلام لم يشكل، بحد ذاته، عقبة أمام تقدم الرأسمالية أو التوجه الاشتراكي، وهذا ما عبّر عنه رودنسون خير تعبير في كتابه **الإسلام والرأسمالية**، يمكن في المقابل البرهنة على أن الإسلام لا يشكّل، بحد ذاته، عثرة أمام تبيئة حقوق الإنسان أو دمقرطة الدولة في بلاد العرب والمسلمين.

الإسلام، شأنه شأن المسيحية، ليس جوهرًا ثابتًا غير قابل للتغيير ولا يتأثر بحقائق التاريخ الاجتماعي، ولا بمشكلاته، مثلما يذهب إلى ذلك المستشرقون والأصوليون الإسلاميون وبعض المفكرين الحداثيين والماركسيين، مخالفين بذلك منهجهم التاريخي. إذ اتفق المسلمون في مجال عباداتهم وطقوسهم الأساس على تصوّر معيّن للتوحيد، وعلى مجموعة من القيم العليا الأشد عمومية، وثمة، في ما عدا ذلك، الكثير من التمايز الذي ارتبط بأحوال الزمان وبتشعب التفسيرات المرتبطة بالفِرَق المختلفة، أو باختلاف المواقع الاجتماعية، أو بدرجة الانخراط في العلاقات الكونية والثقافة المعاصرتين.

مع تبدّل الحقب التاريخية، طُرحت على الجماعات الإسلامية أسئلة جديدة، فأجابت عنها بطرائق ملائمة في أحيان كثيرة. واستطاعت في فترة فتوّتها أن تطوّر

أشكالًا من الإدارة وصيغًا قانونية (فقهية) متلائمة مع تطور علاقات الناس في مجالات الإنتاج والتبادل، مع تعقّد علاقاتهم الاجتماعية. وتحوّلت تلك الصيغ مع الأيام إلى نوع من التقليد والعوائق أمام انفتاح النص. ثم واجهت المجتمعات العربية - الإسلامية صدمة التوسع الأوروبي والهيمنة الأوروبية على العالم، الأمر الذي أجبر هذه المجتمعات على إعادة النظر في ترتيب موقفها من التراث والحداثة وموقعها فيهما، فتمخضت عن ذلك إجابات عدة مختلفة في شأن حقوق الإنسان والدولة في سياق هذا التحدي الحضاري.

لامس النهضويون والإصلاحيون المسلمون، على اختلاف نبرتهم، مسائل حقوق الإنسان والدولة تحت ضغط الثقافي الأوروبي، وتوصلوا من خلال إدراكهم التفوق الأوروبي وهيمنته، أن علّة هذا التفوق والغلبة هي تقدُّم أوروبا أو تمدّنها على الصعيد التقاني والثقافي والإدارة السياسية الدستورية للمجتمع وأفراده. وبالتالي، فإن تقدُّم العرب والمسلمين منوط باستعارتهم من أوروبا السُبل التي اتخذوها لتقدُّمهم، والتعلّم من ثقافتها ما يخدم تطور المسلمين وارتقاءهم، منطلقين من اعتقادهم أن الإسلام لا يتعارض مع أسس الحداثة ما دامت هذه الحداثة لا تتعارض مع العقل الذي يتوافق مع الإسلام، وفهموا من التقدم والرقي توفير المنافع العمومية، والتنظيمات. لذا، دعوا المسلمين بقوة إلى الاحتذاء بالأوروبيين، ولا سيما في مجال التنظيمات والحقوق السياسية والتقنيات. ولا يختلف الطهطاوي عن التونسي في الدعوة إلى الاقتباس من أوروبا إلا في ترتيبهما الأولويات، فالطهطاوي كان رجل تربية وثقافة، بينما كان التونسي رجل حكم، لذا اهتم الأخير بتنظيم الدولة وقوّتها من أجل الارتقاء إلى مصاف المدنية والتقدم، بينما وضع الطهطاوي الأولوية للنظام السياسي وحقوق الأفراد والمجتمع كي يستقيم العمران؛ ذلك أن هدف قيام الممالك وتطوّرها هو «حفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام (= المساواة) والحرية وصيانة النفس والمال والعِرْض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة»[1]. بناء على هذا، تحدث الطهطاوي، والتونسي من بعده، عن صون النفس والعِرض والمال في شرائع الإسلام وفي القوانين الحديثة.

---

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، كتاب مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون، ط 2 (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912)، ص 18-19.

عندما اكتشف النهضويون والإصلاحيون الإسلاميون فكرة «مقاصد الشريعة» العائدة إلى أبي إسحاق الشاطبي (ت870هـ)، باتوا يرتبون حقوق الإنسان تحت سقف مقاصد الشريعة. وفي هذا السياق برزت فكرة «مقاصد الشريعة» في كتابات الطهطاوي والمرصفي، وفي مقاربات محمد عبده ورفيق العظم، وصولًا إلى قاسم أمين والكواكبي، وهي الكتابات المقاربات التي استظلت بظلها في ما بعد مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي الحديث[2]، في ما تتضمن في مقدماتها حفظ ضرورات الحياة الإنسانية، بما يعنيه ذلك من صون للنفس والعقل والدين والنسل والمُلك. وهكذا وضع رجال الإصلاحية الإسلامية تحت عمومية مقاصد الشريعة أو الضرورات الشرعية سائر المجال العام أو الحياة العامة[3].

زاوج النهضويون بين منهج القياس وفقه «المقاصد»، وانصبّ جهد الإصلاحيين على محاولة إحداث تجديد شامل لا تفيد فيه الآليات التقليدية للقياس الفقهي القديم الذي أصابه العطب، نظرًا إلى انفصال السياسة التدرّجي عن الشريعة في التاريخ السياسي والثقافي الإسلامي، وإلى استيلاء المنطق الأرسطي على تطبيقات القياس. وهكذا، رتّب هؤلاء حقوق الإنسان تحت مظلة «مقاصد الشريعة»، أو الضروريات الشرعية التي حددها الشاطبي بخمس: حق النفس، حق الدين، حق العقل، حق العِرْض أو النسل، حق المال أو الملْكية. واعتبروها مصالح وضرورات عقلية أو فطرية أيضًا، قريبة من القانون الطبيعي. وتحت مظلّة هذه المقاصد أيضًا، وضع الإصلاحيون سائر مسائل المجال العام أو الحياة العامة للجماعة والدولة: النظام السياسي ومؤسساته، بناء الجيش، النظام التعليمي، الخدمات العامة، وصولًا إلى البيانات الإسلامية لحقوق الإنسان في العقدين الآخرين، ومسائل فقه الفروع، ومن أمثلة فقه الفروع مسائل العقود والشركات وملكيات الأرض وقضية المرأة.

من ضمن ما توصل إليه فقه «المصالح الإنسانية» هذا: مفاهيم المواطنة

---

(2) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 246.

(3) رضوان السيد، «الفكر الإسلامي المعاصر في المجال العربي،» ورقة قُدِّمَت إلى: الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية - الغرب - إيران، تحرير وتقديم رضوان زيادة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 34.

والدستور وحرية المرأة وانفتاح الإسلام على العالم، الأمر الذي نتج منه تراجع أهمية المقولات الفقهية القديمة عن دار الإسلام ودار الحرب. ووعى الإصلاحيون حضارة الغرب باعتبارها حضارة العصر والعالم، وقالوا بضرورة الإفادة منها، والانخراط فيها لأن في ذلك مصلحة للإسلام والمسلمين. ولم يجدوا حرجًا في القول إن التنظيمات السياسية التي بدأت تنتشر في أنحاء العالم الإسلامي بأسماء وعناوين تراثية إسلامية هي في الحقيقة مفاهيم وتنظيمات غربية اقتضتها المصلحة.

ثانيًا: عند المسلمين المعتدلين

كان من الطبيعي، في ظل الشعور بتحدي الهيمنة الغربي وسياسة السيطرة والتهميش التي اتبعتها الدول الغربية، فضلًا عن تمسك فريق من الإسلاميين بالموروث الثقافي والديني، أن تكون عند هذا الفريق الأخير إجابة جاهزة عن مسألة حقوق الإنسان، انطلاقًا من الافتراض القائل: إن الإسلام نصّ على حقوق للإنسان صالحة لكل زمان ومكان، وهو يملك مرجعيته الخاصة التي لا يجمعها جامع بالحقوق التي نتجت من الحداثة الغربية. وبرزت هذه المواقف من الإسلاميين الذين ألحّوا على مسألة الهوية والخصوصية والانكماش على الذات والحذر من الآخر الأوروبي في إثر انهيار الدولة العثمانية والخلافة، وسقوط المشرق العربي تحت الانتداب والوصايا الأجنبية منذ ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته. وتجلّت مواقفهم تلك من مفاهيم حقوق الإنسان المعاصرة بشكل جلي عقب صدور ميثاق الأمم المتحدة في عام 1945، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948، وذلك بأن شرعوا، من موقف دفاعي وسجالي، في تسطير ديباجات إسلامية عن حقوق الإنسان مشتقة لديهم من حقوق الله التي تفترض واجبات على المسلم، وأطلقوا عليها «حقوق الإنسان في الإسلام». وإذا كانت الحركة الإسلامية «الإحيائية» قد شرعت في بلورة مواقفها انطلاقًا من ثقافة الهوية ومن مفاهيم الخصوصية، نظر الإسلاميون المعتدلون إلى الميثاق والإعلان باعتبارهما تحصيل حاصل، ما دام الإسلام، على حد اعتقادهم، سبقهما في التبشير بتلك المبادئ والتوجهات الكبرى، من وجهة نظر أعمق، لأنها تنطلق من شريعة الله. وساهم بعضهم في تدبيج «ميثاق حقوق الإنسان في الإسلام» الذي

نُشر تحت رعاية اليونسكو، فأظهر تعارضًا لا حل له بين الخصوصيات الثقافية وفكرة كونية الثقافة الغربية الحديثة من جهة، وعولمة الاقتصاد والسياسة وتأكيد التعددية الثقافية من جهة أخرى. وكتب رجالات من الإسلاميين ديباجات عن حقوق الإنسان ترتكز على مفهوم الخصوصية الإسلامية. وقدّم حسن البنا **السلام في الإسلام**، وكتب محمد الغزالي **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة** (1958)، أكد فيه أن الإسلام يملك تصوّره الخاص عن الإنسان وحقوقه، ويتفوّق على المواثيق التي أصدرها البشر، بمن فيهم رجالات الأمم المتحدة. وفي موازاة ذلك، أطلقوا تصورًا خاصًا للدولة ينطلق من افتراض أساس لديهم هو أن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف، على حد تعبير البنا. وبلوروا شعارًا استراتيجيًا لنشاطهم السياسي والثقافي تمحور حول مطلب تطبيق الشريعة. وغذّى تأكيد هذه الخصوصية عاملان: يستند أولهما إلى قوة العادات والمركّبات الثقافية المتداولة التي تُشدِّد على فهم انطوائي للخصوصية، كما أن النزعة المحافظة في الإسلام مثل غيره من الأديان، كالمسيحية، عملت على إحداث المطابقة بين الإيمان أو العقيدة، والصيغة الثقافية أو المؤسساتية التي تلبسها في هذه الفترة أو تلك من فترات التاريخ، فأدى هذا التزمت إلى تقليد النماذج التي عفا عليها الزمن وما عادت تصلح لحل المشكلات الراهنة[4].

أما العامل الثاني فمصدره التجربة المروّعة التي خاضتها الشعوب العربية - الإسلامية مع الغربيين، حيث اختبرت فيها خيانتهم للقيم التي يرفعونها ومدى الفرق الهائل بين أقوالهم «الإنسانية» وأفعالهم ضد الإنسانية، بين دعاويهم الأخلاقية وفساد سلوكهم، فكان أن ظهر الغرب للعرب والمسلمين شخصية ذات وجهين، فهو بقدر ما يدَّعي تمثيله قيم الديمقراطية والإنسانية والعقلانية النقدية، يمارس على الآخر العنف بحدوده القصوى، ويضرب عرض الحائط جميع تلك القيم المعلنة إذا ما تعارضت مع مصالحه الحيوية. وأثبت بالأقوال والأفعال عدم اكتراثه بحقوق العرب الإنسانية، وفي مقدمها حقهم بتقرير مصيرهم القومي. وأكبر شاهد على ذلك هو محاربته الدائمة لمحاولات العرب النهضوية، من محمد علي إلى عبد الناصر. وتوّج جهده العدائي ضد الحقوق العربية القومية

---

(4) محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار النهضة العربية بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 223.

والإنسانية برعايته مشروع قيام كيان يهودي على حساب الشعب الفلسطيني، لاستنزاف طاقة العرب في معارك دائمة ضد مخاطر توسع هذا الكيان العدواني. فكان مؤلمًا للعرب ومثيرًا للالتباس والمفارقة لهم أن تكون إليانور روزفلت، رئيسة لجنة الأمم المتحدة التي صاغت بيان حقوق الإنسان في عام 1948 هي نفسها التي شنّت حملة دعاوية محمومة لمصلحة قيام الدولة الصهيونية، من دون أي اكتراث بحق الشعب الفلسطيني بتقرير مصيره الوطني! بل إنهم لم يروا ليبراليًا غربيًا واحدًا خلال أواخر الأربعينيات وحتى السبعينيات من القرن العشرين «لم يُجهر صراحة بأن تأسيس إسرائيل سنة 1948 أحد الإنجازات العظيمة لفترة مابعد الحرب!»[5].

إن هذا النفاق والخبث والغطرسة والتعالي ونبذ حقوق الآخرين والسلوك ذا الوجهين وانتقائية المواقف وازدواجية المعايير التي اتّسم بها النشاط السياسي والفكري للحكومات الغربية، أثار في نفوس المسلمين ردة فعل ارتكاسية، ودفع كثيرين من النخب الإسلامية والقومية أكثر فأكثر إلى التركيز على الخصوصية والذاتية الثقافية على حساب عالمية معايير حقوق الإنسان.

ثالثًا: عند المسلمين المتشددين

في هذا المناخ، أطلق سيد قطب وأبو الأعلى المودودي تيار التشدد في الحركة الإسلامية، ودشّنا حقبة جديدة من تاريخ الحركية الإسلامية ترتكز على فكرة القطيعة مع العالم. فأسقطت أطروحات قطب التجهيلية والتكفيرية آخر آثار أطروحات الإصلاحية الإسلامية لمصلحة خصوصية مُتصلّبة تضع النظام الإلهي في مقابل نظام الجاهلية، فتحولت مفاهيم حقوق الإنسان إلى واجبات للمؤمن تجاه الله، وغدت الدولة دولة ثيوقراطية استبدادية باسم: حاكمية الله!

راجع التيار الإسلامي الوسطي تجربته، فشهد نوعًا من الانفتاح النسبي على مفاهيم حقوق الإنسان. ومع بقاء التمسك بالخصوصية، حاول أن يؤصل مفاهيم حقوق الإنسان على مقولة الاستخلاف القرآنية ومقاصد الشريعة التي استخدمها

---

(5) إدوارد سعيد، «القومية وحقوق الإنسان والتفسير،» مجلة ألف (القاهرة)، العدد 13 (1993)، ص 59.

الإصلاحيون من قبل، وإقامة الدولة الإسلامية التي تُحقق العدالة الكاملة، والانضواء الكامل في مفهوم العبودية لله. فرفض ذلك التيار الإعلانَ العالمي لحقوق الإنسان انطلاقًا من أن مرجعيتها دنيوية تتعلق بالخصوصية الثقافية الغربية، وما كان منه إلا أن بادر إلى صوغ مشروعات لـ «حقوق إنسان إسلامية» من موقف دفاعي لمواجهة ما سمّاه «الغزوَ الثقافي الغربي» من جهة، وموقف تبجيلي للثقافة العربية الإسلامية من جهة أخرى، فظهر عدد من هذه المشروعات. كما ذكرنا سابقًا، كانت نقطة انطلاق تلك المشروعات تأكيد تمايزها من المشروعات الغربية، من خلال تأكيد المصدر الإلهي لحقوق الإنسان في الإسلام، وأسبقيتها زمانيًا على الحقوق المعاصرة. ووصف محمد الغزالي الحقوق ذات المرجعية الإسلامية بقوله: «هي حقوق مُلزِمة بحكم مصدرها الإلهي لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل»[6].

شرّع الإسلاميون في وقت مبكر، أي في أوائل خمسينيات القرن العشرين، في استخدام بعض المفاهيم القرآنية، مثل الاستخلاف الإلهي الذي أرادوا أن يضعوه بديلًا من مفهوم «القانون الطبيعي» الذي يُعتبر أحد مرجعيات حقوق الإنسان المعاصرة، فكان عبد القادر عودة أول من استخدم هذا المفهوم (الاستخلاف)، ثم طور عبد الله دراز فكرة التكريم الإلهي للإنسان، لكن ديباجة الإسلاميين لحقوق الإنسان ظلت، على الرغم من التشابه الظاهري في بعض المجالات، تحافظ على اختلافها من جهة الأصول مع مفاهيم حقوق الإنسان المعاصرة؛ فالحقوق التي تعتبرها الإعلانات الأممية حقوقًا طبيعية وذات مصدر طبيعي، تعيدها ديباجات الإسلاميين إلى مرجعيتها في القرآن والشريعة، وتبقى الحقوق، في النهاية، بمنزلة تكاليف عند الإسلاميين وفي الإعلانات العالمية حقوقًا[7].

حاول التيار الرئيس الوسطي ملاقاة هذه الموجة العالمية لحقوق الإنسان بمحاولة الإمساك بالمبادرة، وتقديم لائحته الخاصة بحقوق الإنسان تحت ظلال الإسلام، ولا سيما أنه رأى إمكانية الاستفادة من المطالبة بهذه الحقوق، ما دام أنه

(6) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط 3 (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1984)، ص 231.

(7) رضوان السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي: بين الخصوصية والعالمية،» التوحيد، السنة 15، العدد 84 (1996)، ص 38-42.

ما زال في موقع المضطهَد، في الوقت الذي يساعده ذلك في الانتقال من موقع الدفاع إلى موقع المبادرة. ولعل الغنوشي كان أصدق المُعبّرين عن خطاب التيار الرئيس الإسلامي بوصفه تلك الحقوق في مصدريها: الحديث والإسلامي، بقوله: «كانت الديمقراطية أو حقوق الإنسان تستند في الغرب - في الظاهر على الأقل - إلى شخصية الإنسان الفرد، وارتبطت نشأتها بالصراع ضد الكنيسة وحكم الملوك الإطلاقي من أجل تقييد سلطتها أو انتزاعها جملة وردّها إلى الشعب، مصدرًا وحيدًا لها، الأمر الذي طبعها بطابع الفردية والروح القومية واللادينية والشكلانية». أما عن المجال الإسلامي، فيقول: «إن الحقوق هنا تغدو واجبات مقدسة لاحق لعبد الله المستخلف أن يفرط أو يتهاون فيها. إنها ليست ملكًا له، بل لله - سبحانه -مالكها الأوحد، والإنسان مستخلف فيها مطلوب منه التصرف في تلك الوظيفة وفقًا لإرادة المالك. فمحافظة الإنسان على حياته وتوفير مقوّمات بقائها وتطوّرها وسعادتها ليست حقًا للإنسان يستطيع أن يفرّط به بالانتحار مثلًا أو الإهمال أو التجويع أو الانتقام أو التجهيل، بل ذلك واجب شرعي، وكذا رفض الاستعباد ومقاومة الطواغيت والكفاح من أجل الحرية والعدل والتقدم وسعادة البشرية. ليست حقوقًا بل واجبات يُثاب على فعلها ويُعاقَب على تركها»[8].

قامت مقولة «تطبيق الشريعة» بدور المعوّق لتفتح فكر الحركة الإسلامية على أفكار الحداثة، بما فيها مفاهيم حقوق الإنسان. لكن التحول الجديد للحركة الإسلامية يكمن في أنها ما عادت ترفض بشكل ثابت المفاهيم الحديثة، مثلما كانت تفعل في الستينيات والسبعينيات تحت غطاء الخصوصية، بل حاولت في هذه الفترة، أي في نهاية الثمانينيات وفي التسعينيات، التقريب بين الشورى والديمقراطية، ولم تُظهر معارضتها فكرة التعددية السياسية. في المقابل، قدّمت فكرة «الاستخلاف الإلهي» للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» الذي أُسّس عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وربطت مفاهيم حقوق الإنسان بتطبيق الشريعة وبإقامة الدولة الإسلامية. وتطورت آراؤهم السياسية في ما يخص مفهوم الدولة في الأعوام الأخيرة إلى ما يشبه المفهوم الأرسطي لأشكال الحكومة: نومقراطية، أو حكم القانون، والقانون عندهم

(8) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 39 و41.

الشريعة الإسلامية، لأن مسألة الدولة لا تزال مشكلة المشكلات في فكرهم. وفي حين أراد سيد قطب ومشايعوه إزالة الدولة بحجة خروجها على الحاكمية الإلهية، يريد الإسلاميون المعتدلون سحب صلاحيات رئيس الدولة منعًا للطغيان[9].

رابعًا: عند الحداثويين

نبذ التيار الحداثي المتشدّد المعايير الإسلامية، أو معايير الخصوصية الثقافية، لمصلحة عالميّة حقوق الإنسان ذات المرجعية الأوروبية المرتكزة على فلسفة التنوير. ووقف في صف الثقافة الحديثة المتمركزة حول الإنسان والتي يعتبرها على تعارض جذري، لا مصالحة فيه، مع رؤية تتمركز حول الإله. وأرجع هذا التيار التشرذم الثقافي في النظام العالمي الحالي إلى «التعارض بين الرؤى العالمية الخاصة بالثقافات الحديثة والرؤى الخاصة بالثقافات ما قبل الحديثة»[10]. ويتطلّع إلى المستقبل الذي ستذوب فيه الثقافات المختلفة في ثقافة كونية واحدة ترتكز على مبدأ الذاتية والدهرية، منطلقًا من القاعدة التي تقول: «إن القانون الحديث، بما فيه قانون الحقوق الإنسانية، إنما هو نتاج المشروع الثقافي للحداثة»[11]. ورفض الإقرار بأي إمكانية للتعايش بين المفاهيم العالمية لحقوق الإنسان والثقافة الإسلامية، باعتبار الأولى تنتمي إلى الثقافة الدنيوية الحديثة، والثانية إلى ثقافة تقليدية فات أوانها. ويُتّهم بالتلفيق كلّ من يلائم ذهنيًا وسلوكيًا بين الإيمان الإسلامي والمفاهيم العالمية لحقوق الإنسان. وتوصل بعض الاتجاهات إلى اعتبار الإسلام عقبة أمام توطين حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، وهذا ما يدفعه إلى اعتبار العلمنة (التي يحوّلها هنا إلى أيديولوجيا) المقدمة التي لا بد منها لسيادة حقوق الإنسان؛ تلك العلمانية التي ينبغي ألا يقتصر تأثيرها على إزالة سيطرة الدين عن الدولة (وهي الحال التي تقوم عليها أكثر الدول العربية الحديثة)، بل تقود إلى علمنة المجتمع عن طريق تعزيز النزعة الدنيوية والعلمانية، لتغدو مهيمنة على الوعي الاجتماعي على حساب الوعي الديني، الأمر الذي دفع

---

(9) السيد، سياسات الإسلام، ص 217.

(10) بسام طيبي وكريستيان توموشات، الإسلام وعالمية حقوق الإنسان، ترجمة محمد منقذ الهاشمي (دمشق: مركز الإنماء الحضاري، 1995)، ص 84.

(11) المصدر نفسه، ص 83.

الأطراف الثقافية الوطنية الأخرى إلى اتهام هذا التيار العلماني المتشدد بأنه يلعب لعبة الدولة الاستبدادية القائمة؛ إذ لا يكتفي بسيطرة الدولة الدنيوية القائمة على السياسة، بل يدفع بها أيضًا إلى استباحة خصوصية الجماعات والأفراد، وإلى التدخل حتى في ضمائرهم، واستباحة حرياتهم المذهبية والدنيوية وعالمهم الرمزي المقدس باسم علمنة الوعي الاجتماعي. وهناك من اتجه إلى وضع خيار الديمقراطية في وجه الدعوة العلمانوية المتصلّبة، وهو الخيار الذي يستطيع وحده، في رأيهم، أن يُعبّر عمّا يحتاج المجتمع إليه بالفعل، ووحده يستطيع ضبط التنوعات الثقافية والسياسية وتنظيمها بأسلوب سلمي يُبعِده عن ثقافة الفتنة.

خامسًا: عند التوفيقيين

بين تقاطب هذين الموقفين، برزت اتجاهات عدة حاولت أن تُوائم بين الإيمان الإسلامي وتبيئة حقوق الإنسان المعاصرة؛ فذهب كثيرون من المفكرين المسلمين إلى مواءمة إيمانهم الإسلامي مع تبنّيهم مفاهيم حقوق الإنسان العالمية العصرية، فلم يجدوا تعارضًا في الدمج بين هذين الحقلين، بل منهم من اعتقد أن الدين يسند هذه الحقوق بتزويده الإنسان أسمى المعايير لشحذ الضمير وتعزيز الحافز الأخلاقي اللازم، ولا سيما أن فلاسفة أوروبا الذين حملوا التنوير لم يضعوه ضدًا للدين، إنما وقفوا ضد نوع من الممارسة الدينية الكنسية، وأن «الطبيعي» في خطابهم التنويري لم يكن بديلًا من الإلهي، بل وحّدوا بينهما. أما ما يُسمّى «الدين الطبيعي» أو «ديانة العقل»، فلم يكن معناه يومئذ إحلال «الطبيعي» محل الإلهي ولا العقل محل الدين، بل على العكس، الدين الطبيعي عندهم هو نفسه الدين الإلهي، وأخذ به الإنسان من دون توسط الكنيسة[12].

نوّه بهذا المعنى بعض المفكرين الأوروبيين في القرن الثامن عشر، منهم ج. بورلامكي، أستاذ الحق الطبيعي في جنيف، الذي قال في عام 1748: «يُفهم من كلمة القانون الطبيعي، القانون الذي يفرضه الله على جميع بني الإنسان، والذي يستطيعون اكتشافه ومعرفته بوساطة نور العقل وحده»[13]. ويقول جوان غوتليب

---

(12) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية؛ 26 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 169.

(13) عبد الهادي عباس، حقوق الإنسان: الجزء الثاني (دمشق: دار الفضل، 1995)، ص 231.

بالمعنى نفسه: «الحق الطبيعي هو مجموعة القوانين التي شرّعها الإله للنوع البشري بواسطة العقل المستقيم»[14]، وكان قد أشار هوج دي غروت (غروسيوس) في القرن السابع عشر: «إن القانون الطبيعي نفسه يمكن نسبته إلى الله، ما دام الله شاء أن يوجد في أنفسنا مبادئ مثل تلك المبادئ»[15].

مثلما استطاع المسيحي الأوروبي إعلاء مبادئ حقوق الإنسان من دون أن ينكر إيمانه، يستطيع المسلم فعل الشيء نفسه، وهذه المسألة تحسمها الممارسة والوقائع، قبل أن يحكم عليها توافقها مع تناسقها المنطقي المألوف واستقامتها النظرية؛ فحقوق الإنسان في النهاية مفهوم إجرائي ينظّم العلاقة الواجبة بين البشر، وتحسمها في النهاية الممارسة الفعلية البشرية لتلك العلاقات، مع التوليفات النظرية اللازمة. والمسلم، كما المسيحي من قبل، لا يواجهه خياران لا ثالث لهما: إما الاحتفاظ بالإيمان الإسلامي مع نبذ حقوق الإنسان المعاصرة، وإما تبني شُرعة حقوق الإنسان مع نبذ الدين، فلا الصعيد الذهني/ المنطقي ولا طابع السلوك الواقعي يفترضان هكذا خيار يقود إلى مفهوم عن الحداثة فقير وخطِر، يساويها بالإلحاد، ولا يستقيم مع واقع حياة الجماعات ولا مع خيارات الأفراد الواقعية.

استطاع كثيرون من المسلمين دمج تلك الحقوق مع اعتقادهم الديني في توليفة نظرية ملائمة، من دون أن يشعروا بالتناقض. ويستطيع المسلم أن يجد جذور مفهوم «الحق الطبيعي» المعاصر في مفهوم «الفطرة القرآنية»، كما أشار إلى ذلك محمد عابد الجابري. وبيّن روجيه أرنالديز أن الفطرة الإنسانية «هي علامة الخلق التي يودعها الله على سطح الأشياء، هي علامة على خلقها، وتوجد معانٍ عديدة للفطرة، لكنْ هناك معنى واسع وقانوني، إن جاز التعبير، هو أن الله يفطر الناس، أي يخلقهم، أحرارًا ومتساوين منذ البداية، وبالتالي يمكننا أن نعتبرها كقاعدة متينة وصلبة، يمكن أن تؤسس عليها نظرات جديدة لحقوق الإنسان في بلاد العرب والمسلمين»[16].

---

(14) المصدر نفسه، ص 231.

(15) بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، 1680-1715، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، سلسلة أفكار (القاهرة: مطبعة الكاتب المصري، 1948)، ص 275.

(16) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1990)، ص 328.

سادسًا: عند المصلحين الإسلاميين

برز داخل الدائرة الإسلامية اتجاهات تجديدية توائم بين المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان والدولة والإسلام، فكان هناك مصلحون إسلاميون سودانيون جُدد (الإخوان الجمهوريون) بقيادة محمود محمد طه في كتابه **الرسالة الثانية من الإسلام**، وتلميذه المجتهد عبد الله أحمد النعيم في مؤلفه **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، وضعوا أنفسهم كاستمرار لخط الإصلاح الديني الذي افتتحه محمد عبده. فنظر هؤلاء إلى المفاهيم الحقوقية، ومنها ما يخص حقوق الإنسان التي تجسّدت في مرحلة «دولة المدينة» في زمن النبي، وما تلاها من تقنين وتبويب فقهي لها على يد الفقهاء، على أنها إجابات إسلامية تلائم الشروط التاريخية لحياة الجماعة الإسلامية. لذا، بات على المسلمين، اليوم، إيجاد المفاهيم الحقوقية التي تلائم المرحلة التي ارتقوا إليها في شروط عصرهم الراهن.

ارتكزت فكرتهم في «الإصلاح» على الانتقال من نصوص قرآنية إلى نصوص أخرى، أي الانتقال من آيات مرحلة المدينة إلى آيات المرحلة المكيّة، لأن الرسالة الإسلامية في المرحلة المكيّة، بحسب رأيهم، ركزت على كرامة الإنسان من دون اعتبار للجنس أو العرق أو الدين. وشددت على حرية العقيدة والرأي والمساواة بين الرجل والمرأة. إلا أن تلك المفاهيم لم تكن قابلة للتطبيق في ذلك الزمان، فأتت تعاليم المرحلة المدينية لتلائم بين العقيدة وظروف الزمان وما يحتمله من تعاليم. وأجّل المسلمون آنئذٍ تطبيق مبادئ المرحلة المكيّة إلى مرحلة لاحقة. وهذا هو معنى «النسخ» عند طه والنعيم؛ فعلى خلاف التفسير السائد بين الفقهاء الذين فسّروا مبدأ «النسخ» على أن نصوص فترة المدينة تُلغي نصوص المرحلة المكيّة، يعطي طه والنعيم ذلك النسخ معاني جديدة: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[17]: فقوله ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ يعني: ما نُلغي ونرفع من حكم آيةً. وقوله ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ يعني: نؤجل من فعل حكمها. و﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ يعني: أقرب إلى علم الناس وأقرب في حكم وقتهم من المنسأة. و﴿أَوْ مِثْلِهَا﴾ يعني: نُعيدها هي نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها... فالآية نُسخت لحكم

---

(17) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 106.

الوقت، وهي مرجأة حتى يحين حينها، وتصبح في ما بعد صاحبة الوقت، والآية المحكمة، ولها الحكم. فليس النسخ إلغاءً تامًا، وإنما إرجاء لحين[18].

يعترف النعيم أن كثيرًا من أحكام آيات «مرحلة المدينة» التي ارتكز عليها الفقهاء لترتيب أحكام الشريعة ما عادت ملائمة اليوم، ويجب الرجوع عنها إلى الآيات المكيّة. ويلاحَظ أن آيات كثيرة نزلت بعد الهجرة إلى المدينة في عام 622 عكست موقفًا عدائيًا تجاه غير المسلمين، ولا تتفق مع روح الآيات المكيّة المبنيّة على التسامح. فالآيات 28 من سورة آل عمران و144 من سورة النساء و72-73 من سورة الأنفال و3 و71 من صورة التوبة والآية الأولى من سورة الممتحنة، تحظر على المسلمين اتخاذ الكافرين أولياء لهم. وتأمر الآية 51 من سورة المائدة المسلمين بألا يتخذوا اليهود والنصارى أولياء، والآيات المذكورة كلها نزلت في الفترة المدينية. وكانت الآيات التي تقرّ بوضوح استخدام القوة ضد غير المسلمين هي آيات مدينية، كما لاحظ النعيم، والآيات والأحاديث التي تُقرّ استخدام القوة في نشر الإسلام بين غير المسلمين وفرض الإسلام على المسلمين المرتدين تنتمي إلى فترة المدينة أيضًا[19]. والتفسير الشائع أن تلك الآيات تنسخ الآيات السابقة المكية كلها التي تحظر استخدام القوة. والآية الخامسة من سورة التوبة تنسخ أكثر من مئة آية قرآنية سابقة (مكية) تحض المسلمين على استخدام الوسائل السلمية والحجة في إقناع الكفار باعتناق الإسلام، وبالتالي ليس من المستغرب أن يتحدث الفقهاء المؤسسون للشريعة عن حالة حرب دائمة بين دار الإسلام ودار الحرب[20].

لا يُخفي النعيم نقاط الضعف التي تعتري «الشريعة» بالنسبة إلى زمننا، وإن كانت أحكامها القانونية تلائم زمن تدوينها، زمن المدينة، ولها مبرراتها التاريخية التي لا تلبث أن تختفي في سياق الزمان الراهن. ويجتهد ليثبت أن القانون العام في الشريعة إنما هو قانون وضعي أتى ليجيب عن مشكلات وهموم وحاجات الجماعة الإسلامية في زمن محدد. لذا، يقف ضد دعاة تطبيق الشريعة الذين

---

(18) عبد الله أحمد النعيم، نحو تطور التشريع الإسلامي، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: سينا للنشر، 1994)، ص 92.

(19) المصدر نفسه، ص 186-188 و201.

(20) المصدر نفسه، ص 189-191.

يستغلون عواطف الجمهور المسلم ليوجهوها ضد عناصر الحداثة[21]. وسجل (النعيم) ملاحظاته على اتجاهات الإصلاح الإسلامية السابقة، فرأى أن الأنموذج الذي قدّمه ابن تيمية لا يعدو أن يكون الأنموذج الصارم لدولة الشريعة الذي يثير مشكلات بالغة الخطورة بالنسبة إلى الدستور وغيره من جوانب القانون العام. أما بالنسبة إلى الأفغاني ومحمد عبده اللذين أكّدا الحاجة إلى استيعاب الفلسفة وفروع العلم الحديث من أجل إيضاح أن الإسلام لا يتعارض مع الحداثة، فإن ما يُعيب خططهما الإصلاحية - بحسب النعيم - هو «أن مؤسسَي الحداثة الإسلامية هذين يخيبان الآمال بعض الشيء حين يحاولان استنباط نتائج ملموسة في ميدان القانون العام. وإن غموض عبده أتاح الفرصة لظهور وجهات نظر متعارضة»[22].

إضافة إلى هذا النقد، يعارض النعيم بقوة دعاة تطبيق الشريعة، ويُعارض دعواهم بأن قانون الشريعة تعبير عن إرادة الله، بقوله إنه قانون وضعي صاغه بشر تعبيرًا عن زمانهم استنادًا إلى آيات مدينية[23]. ويصل إلى تقرير «أن أساليب الإصلاح التقليدية في إطار الشريعة لا تكفي لتحقيق الدرجة اللازمة من الإصلاح. أما تحقيق هذه الدرجة، فيستوجب تمكنّنا من تنحية حكم نصوص من القرآن والسُنّة تنتمي إلى الفترة المدينية، بوصفها أدت الغرض الانتقالي منها، وتطبيق نصوص القرآن والسُنة التي تنتمي إلى الفترة المكية التي كانت في الماضي غير مناسبة للتطبيق العملي، وهي الآن السبيل الأوحد للإصلاح»[24]؛ إذ كلّف القرآن النبي خلال الأعوام الثلاثة عشر الأولى من الرسالة (بين عامي 610 و622) بالدعوة إلى الإسلام في مكة وما حولها بالحكمة والموعظة الحسنة وحدها، وفق مبدأ حرية الاختيار الكاملة ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[25]، و﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[26].

(21) المصدر نفسه، ص 101 و216.
(22) المصدر نفسه، ص 93.
(23) المصدر نفسه، ص 101.
(24) المصدر نفسه، ص 226.
(25) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية 125.
(26) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية 29.

أكد فحوى الرسالة المكية القيم الأساس الخاصة بالعدالة والمساواة والكرامة الأصلية للبشر كافة. ويخاطب القرآن خلال الفترة المكية دائمًا البشرية جمعاء، مستخدمًا عبارات مثل ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾، ويصف البشرية كلها بعبارات تُضفي عليها الكرامة والتبجيل من دون تمييز على أساس العرق أو اللون أو الجنس أو الدين ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... ﴾[27]. وحين رفض المشرِكون هذا المستوى الرفيع للرسالة بعنف، بدا واضحًا أن المجتمع ككل ليس مستعدًا بعدُ للأخذ بها. فتغيّر محتواها مع الهجرة التي أُجبر عليها المسلمون، كي يصبح موجّهًا بالدرجة الأولى إلى المسلمين كأمة من المؤمنين في حالة حصار أجاز القرآن لها استخدام القوة. وبدأ القرآن والسُنّة يُظهران التميز بين الرجال والنساء، وبين المسلمين وغير المسلمين في ما يتصل بوضعهم وحقوقهم أمام القانون، فسورة النساء التي تحوي معظم القواعد التفصيلية الخاصة بالزواج والطلاق والمواريث وغيرها، بما فيها من انتقاص من حقوق النساء، هي سورة مدينية[28].

ذهب محمود محمد طه - بالتوافق مع النعيم - إلى أن الاختلاف بين النصوص المكيّة والمدينية ليس اختلافًا في مكان النزول، ولا في زمن النزول، وإنما في مستوى المخاطَبين، مدلّلين على ذلك بالحديث الشريف: «نحن معشر الأنبياء أُمِرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم». وكانت طريق الإصلاح التي سلكها طه والنعيم ترتبط بالانتقال من نص المرحلة المدينية إلى نص الفترة المكيّة التي آن أوان استرجاعها بعد أن نُسخت (= أرجئت)، لأنها باتت تلائم المخاطَبين في هذا العصر الذي أصبح فيه تطوير الشريعة ضروريًا ليتلاءم مع المستوى الذي ارتفعت إليه مكانة الإنسان وحقوقه.

لا يخفي النعيم نقاط الضعف والقصور التي تعتري «الشريعة» في مجالي الحقوق الدولية والدستورية وحقوق الإنسان، كالرقيق والتمييز الجنسي (حقوق المرأة) والتمييز الديني (ما عادت حقوق أهل الذمة تلائم مفهوم «المواطن» الحديث). وهو، لذلك، يبحث عن السبيل لتطوير الشريعة في تلك المجالات كلها، ويدعو في مجال الحقوق الدولية إلى مواجهة التعارض القائم بين مبادئ

(27) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 70.

(28) النعيم، ص 86-88.

القانون الدولي الخاص بالتعايش السلمي وميثاق الأمم المتحدة، ومفهوم الشريعة عن دار الإسلام ودار الحرب، وإقرار الشريعة باستخدام القوة لنشر الإسلام. فمن أجل تصفية هذا التعارض، يجب على الدول الإسلامية أن تعترف اعترافًا كاملًا بالدول غير الإسلامية، وأن تقبل سلامًا دائمًا معها، حتى تضمن الاعتراف بسيادتها هي نفسها، ويجب أن تُفسّر الآيات التي تتناول هذا الموضوع في ضوء هذه النتيجة[29]. إلا أن قصور الشريعة في تلك المجالات لا يمكن فهمه - بحسب النعيم - إلا بإدراك أثر السياق التاريخي الذي قام فيه فقهاء القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ببناء صرح الشريعة، ولم يكن هناك خلال فترة تكوين الشريعة، ولمدة ألف عام بعدها، على الأقل، أي مفهوم عن حقوق الإنسان العالمية، في أي مكان في العالم؛ إذ كان الرق نظامًا مستقرًا ومشروعًا في أنحاء عدة من العالم. وكان من الطبيعي، في أنحاء العالم كلها - حتى القرن التاسع عشر - أن يتولّى دين المرء تحديد وضعه وحقوقه، وكانت النظرة السائدة إلى النساء حتى القرن العشرين هي أنهن غير مؤهلات لممارسة الحقوق والسلطات القانونية، بالقدر الذي يتمتع به الرجال، وقصُرَت المواطَنة على الرجال من دين معين. لكن إذا كان لتلك النواقص في الحقوق المتضمنة في الشريعة ما يُبرّرها في سياقها التاريخي، فإن التبريرات تفقد وزنها في زمننا، والاستمرار في إقرار شرعية نظام الرق، ولو نظريًا فحسب، هو انتهاك صارخ لأكثر حقوق الإنسان أساسية وعالمية. كما أن التمييز على أساس الدين والجنس بمقتضى الشريعة ينتهك هو أيضًا حقوق الإنسان العالمية المستقرة، والمعترف بها، وهو أمر شائن أخلاقيًا، وغير مقبول من وجهة النظر السياسية[30].

يتجاوز النعيم الصعوبات - التي توضع عادة أمام تحديد معايير عالمية لحقوق الإنسان لا تعترف بالحدود الثقافية والدينية - بتأكيده وجود مبدأ مشترك تأخذ به الحضارات الكبرى كلها، ويمكن أن يدعم المعايير الدولية لحقوق الإنسان. هذا المبدأ هو وجوب معاملة المرء للناس كما يُحب أن يعاملوه، وهذه القاعدة الذهبية تؤمن بها ديانات العالم الكبرى كلها. والحال هي أنه لم يكن المفهوم التقليدي لمبدأ المعاملة بالمثل في الشريعة يُطبّق على النساء وعلى

(29) المصدر نفسه، ص 185-198.

(30) المصدر نفسه، ص 216-224.

غير المسلمين بالدرجة نفسها التي يُطبّق بها على رجال المسلمين؛ لأن الشريعة أحلّت النساء وغير المسلمين في وضع أدنى، وأقرّت التمييز ضدهم في المعاملة، وحرمت بذلك النساء وغير المسلمين من الدرجة نفسها التشريفَ والتكريم الإنسانيين اللذين تضمنهما للرجال المسلمين، وبالتالي يجب إزالة هذا التمييز، وتطبيق مبدأ المعاملة بالمثل على الجميع من دون استثناء، لتستقيم لدينا معايير حقوق الإنسان.

سابعًا: عند العشماوي

يُعتبر المستشار محمد سعيد العشماوي، بطريقة ما، استمرارًا لخط علي عبد الرازق (الإصلاحي). وعمل في بداية حياته مستشارًا في مضمار القضاء في محاكم القاهرة والإسكندرية، ثم رئيسًا لمحكمة الجنايات ومحكمة أمن الدولة العليا في مصر. وعمل في التدريس محاضرًا في أصول الدين والشريعة والقانون في جامعات عدة، منها الجامعة الأميركية في القاهرة وجامعة توبنغن في ألمانيا الغربية وجامعة أوبسالا في السويد ومعهد الدراسات الشرقية في لينينغراد في روسيا وجامعة السوربون في فرنسا. انشغل في بداية نشاطه، بعد تخرّجه في كلية الحقوق بأربعة أعوام، بتأليف كتابات إنسانية عامة، مثل **رسالة الوجود** (1959) و**تاريخ الوجودية في الفكر البشري** (1961) و**ضمير العصر** (1968) و**حصاد العقل** (1973). ومن ثم اهتم بالدراسات الإسلامية التي بدأها بكتاب **أصول الشريعة** (1980) ثم **الربا والفائدة في الإسلام** و**الإسلام السياسي** و**جوهر الإسلام** و**الخلافة الإسلامية** و**الشريعة الإسلامية والقانون المصرية** و**شؤون إسلامية** و**معالم الإسلام**. وعرض موضوع الخلافة، وهو يعرف صعوبته والمخاطر التي تُحيط بدراسته، ما دامت «الخلافة الإسلامية محور التاريخ الإسلامي ومحيط فكره»، فإذا كان كتابه يهدف إلى «بيان أصول الخلافة وطبيعتها وحقيقتها، فإنه يعرض إلى أحداثها التي انتهت به إلى تقرير أنه نظام سياسي وليست نظامًا دينيًا، وأنها تحتوي كل ألاعيب السياسة، وكل دناياها، وكل أخطائها، وكل مساوئها، وأن وصفها بأنها 'إسلامية' لم يكن وصفًا حقيقيًا يفيد أنها انبنت على قيم الإسلام وأخلاقياته»[31].

---

(31) محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، 2 ج (القاهرة: سينا للنشر، 1992)، ص 12.

ويذهب إلى القول إن الإسلام قدّم أفكارًا وآراء ومبادئ تتعدى عصره، وتُشرف على العصر الحالي وعلى عصور مقبلة، مثل ذلك مبدأ حرية الاعتقاد ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[32]، ومبدأ شخصية المساءلة ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[33]، ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾[34]، لذا، «كان الحرّي بالنُّظُم التي تتمسح [به] وتحتمي أن تكون على مستواه، فتتعدى مظالم عصرها إلى عدالة أفضل. فإذا كانت الخلافة قد أخفقت في إدراك هذا المعنى وفشلت في تحقيقه، فلماذا إذًا تُحسب على الإسلام ولا تُفصل عنه؟»، ثم إنها «لمناقضة غريبة أن يحدث الإلحاح على نظام معين، هو نظام الخلافة، فتُهدد به كل النُظم السياسية وتُقوَّض به كل الحكومات القائمة بدعوى أنه نظام إسلامي أكثر منها صحة، وأشد منها أخلاقية وأمتن منها دينًا، فإذا تم تحليل هذا النظام بدقة، تبيّن أنه لا يختلف عن أي نظام سياسي مُتَخلّف في السطوة والسيطرة والغشومة والظلم والاستبداد والتنكّر لحقوق الإنسان»[35].

يُميز العشماوي بين الحكم الديني والحكم المدني؛ فأما الحكم المدني فهو الحكم «الذي تُقيمه الجماعة، مستندًا إلى قيَمها، مرتكزًا على إرادتها، مستمرًا برغبتها، حتى لو طبّق أحكامًا دينية أو قواعد شرعية، ذلك أن تطبيق النص الديني أو القاعدة الشرعية لا يجعل الحكم دينيًا لا يُناقَض، شرعيًا لا يُعارَض، بل يظل التطبيق دائمًا تطبيق الناس ويظل العمل على الدوام عمل الناس، ليس له عصمة ولا قداسة». وأما الحكم الديني، فيقول عنه: «إنه ليس الحكم الذي يستند على قيم الدين أو أحكام الشريعة أو الحكم الذي يطبق هذه أو تلك، إنما يكون الحكم نظامًا دينيًا حين يضفي على الحاكم صفات دينية، أو يسبغ على الرئيس معاني شرعية، بحيث يصبح في الحقيقة والواقع هو الدين وهو الشريعة، ما يقوله هو قول الله، وما يفعله هو فعل الله، وما يحكم به حكم الله، لا يعارضه أحد وإلا صار مارقًا من الدين، ولا يناقشه شخص وإلا عُدَّ خارجًا عن الشريعة. فمناط التفرقة بين الحكم المدني والحكم الديني إنما [هو] في صفة الحاكم ووصف

(32) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية 29.
(33) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 164.
(34) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 13.
(35) العشماوي، الخلافة الإسلامية، ص 13.

الحكم، ففي الحكم المدني يكون الحاكم شخصًا غير معصوم ولا مقدّس، بينما يكون في الحكم الديني معصومًا مقدسًا»[36]. وروى أن أبا بكر قال، بعد أن بويع بالخلافة: «وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أسأت فقوّموني. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله (= يقصد تعاليم الرسول)». وقال عمر بن الخطاب في إثر ولايته الخلافة: «... إن رأيتم فيَّ اعوجاجًا فقوّموني». هذا قول من كبيري الإسلام، وأول الخلفاء الراشدين وثانيهم والخلفاء عمومًا، يُفيد بأن شرعية الخلافة جاءت من مبايعة الناس، وأن هذه الشرعية تستمر ما دام الناس راضين عن مسلكه في سياسة أمورهم وفقًا للمبادئ العامة المذكورة في القرآن الكريم والمبيّنة في السُنّة النبوية. يقول العشماوي أيضًا: «بهذه المبادئ يكون أساس شرعية الحكم، أو الخلافة، في الإسلام، هو موافقة الأمة (الجماعة) أصلًا على شخص الحاكم أو الخليفة أو الأمير أو الرئيس، واستمرار رضاهم عنه طبقًا للمعايير الموضوعية المستقرة في ضمائرهم، والمحددة في أعرافهم، والمستمدة من القرآن الكريم والسُنّة النبوية»[37].

اعتقد العشماوي أن أهم إنجازات الإسلام أنه حرّر الإنسان من كل عبودية، لحاكم كانت أم لرجل دين، حينما جعل عبودية الإنسان لله وحده، واعتبر استعباد الإنسان للإنسان كفرًا بالله، «لذا، فلا القرآن الكريم، ولا السُنّة النبوية تناولت بالتنظيم أية سلطة سياسية. فلم ترد آية واحدة، ولم يرد حديث واحد صحيح، يرتب نظام الحكم في الأمة الإسلامية»[38]. لكن الإسلام حدّد أسلوب الحكومة بأن يكون العدل، وكل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة هي حكومة إسلامية[39]. ويُشدّد العشماوي على أن الإسلام رسالة رحمة وأخلاق أساسًا، ولم يكن رسالة تشريع، «فبينما التشريع (القواعد القانونية) هو محور رسالة موسى عليه السلام، فإن الرحمة والأخلاق هما محور رسالة محمد (ص). وقد وردت كلمة الرحمة بنصها في القرآن 79 مرة، هذا بخلاف تصريفاتها، بينما لفظ الشريعة وتصريفاتها أربع مرات. وهذا يقطع بأن 'الرحمة' هي المحور والأساس في شريعة محمد (ص)».

---

(36) المصدر نفسه، ص 22.

(37) المصدر نفسه، ج 1، ص 104.

(38) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي (القاهرة: سينا للنشر، 1989)، ص 32-33.

(39) المصدر نفسه، ص 120.

ولاحظ العشماوي، على الرغم من أن في القرآن ست آلاف آية، فإن ما يتضمن منها أحكامًا وتشريعات في العبادات أو في المعاملات لا يصل إلى سبعمئة آية، منها حوالى مئتي آية فقط تُقرِّر أحكامًا للأحوال الشخصية والمواريث أو للتعامل المدني والجزائي. وأن هذه الأحكام عمومًا، لا تتضمن كثيرًا من التفصيلات والتفريعات. وتُركت الاستنتاجات للأمة تجتهد فيها تِبعًا لأحوال الزمان والمكان. ففي المسائل الجزائية، لم يرد في القرآن إلا أربع عقوبات (الحدود): حد السرقة وحد القذف وحد الزنا وحد الحرابة (أو قطع الطريق). وفي المسائل المدنية، لم ترد إلا آية واحدة ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[40]. وثمة آية أخرى خاصة بإجراءات في المعاملات المدنية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾[41]. وفي مسائل الأحوال الشخصية، وردت أحكام عن الزواج والطلاق، وعن قواعد الميراث، واجتهد الفقهاء والقضاة في هذا الباب اجتهادًا واسعًا... إلا أن هذا ينبغي ألا يجعلنا نغفل الشق الأهم الذي تناوله القرآن الكريم: أي أصول الرحمة وقواعد الأخلاق[42].

ميَّز العشماوي بين مفهومي «الشريعة» و«الفقه» اللذين خُلط بينهما لاحقًا؛ فالشريعة لفظًا تعني في القرآن الكريم وفي معاجم اللغة العربية: المنهج أو السبيل أو الطريق القويمة؛ والأحكام الشرعية في القرآن الكريم أحكام عامة، بينما الفقه هو ما شرَّع للأمة الإسلامية على مدى التاريخ في مسائل الأحوال الشخصية والمسائل المدنية والتجارية والجنائية[43]. و«الشريعة الإسلامية (بمعنى الفقه والأحكام التشريعية) ليست مختلفة اختلافًا جذريًا عن أي نظام قانوني آخر؛ فالقانون في الحقيقة هو منطق العلاقات الإنسانية، ونظام الفكر القانوني واحد. وإذا اختلفت القواعد، فلأن المنطق القانوني يطبّق في أماكن متعددة وبطريقة مختلفة، ويظهر ضمن صيغ متباينة»[44]. والمدوّنة الفقهية، أو مجموع الأحكام الشرعية، إنما هي من عمل الناس وليست صادرة عن الله. والحكم في الإسلام

(40) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 275.

(41) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 282.

(42) العشماوي، الإسلام السياسي، ص 35-37.

(43) المصدر نفسه، ص 50.

(44) المصدر نفسه، ص 84.

حكم مدني نابع من إرادة الشعب، وليس دينيًا صادرًا عن إرادة ربانية أو تفويض إلهي[45]؛ فالعشماوي ينطلق من أن الإسلام دين رحمة وأخلاق وعدل، وأنه حدد المبادئ الأخلاقية الكبرى، ومنظومة القيم القائمة على التراحم والألفة والعدل. أما القوانين الزمانية، مثل حقوق الإنسان المعاصرة التي تنظم علاقات الناس الفعلية بشكل ملائم لزمننا، فلا تجانب الإسلام ما دامت لا تتعارض مع المبادئ الأخلاقية الكبرى التي بشّر بها الإسلام، وفي مقدمها مبادئ العدل والتراحم ورفع القيمة الوجودية للإنسان! وإجابة العشماوي هي إحدى الإجابات الممكنة للمسلمين الذين استطاعوا أن يوائموا بين إيمانهم الإسلامي وحقوق الإنسان العالمية المعاصرة.

ثامنًا: عند بيومي

عمد عبد المعطي بيومي، عميد كلية أصول الدين في الأزهر، أيضًا إلى قراءة النصوص القرآنية المتعلقة بالمرأة قراءة جديدة، فانتهى منها إلى أن الميراث الفقهي الإسلامي القديم كله خارج التداول، إذ يمكن أن نستفيد من المنجزات الثقافية العصرية ومن متغيرات أوضاع المسلمين، بأن نعود مباشرة إلى القرآن الكريم والسُنّة في قراءات جديدة تضع حياة المسلمين ومستقبلهم في السياق المرغوب فيه والمتعلّق بالأهداف الكبرى للرسالة الإسلامية ولمصالح المسلمين، وهذا ما يتوافق مع ما ذهب إليه طه جابر العلواني الذي شارك في تأسيس المعهد العالي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، والذي ذهب إلى أن الفقه التقليدي استنفد أغراضه منهجيًا وموضوعيًا، وهناك موضوعات كثيرة ما عاد الفقه يغطيها أو بات عاجزًا بمنهجيته التقليدية عن مراعاتها، وركّز على ما سمّاه فقه الأقليات، أي الأوضاع التشريعية للجوالي الإسلامية في المهاجر الغربية، فالمسلمون هناك بين خيارين: إما أن يظلوا منعزلين عن الحياة العامة لتلك الشعوب، وإما أن يحاولوا اقتحام الحياة العامة في النواحي كلها، ليصبحوا فاعلين في سائر المجالات ويعيشوا الحياة سوية مع الغربيين كافة، ويتمكّنوا من طريق تلك المشاركة من إيصال رسالة الإسلام العالمية إلى الناس. لكن هذه المشاركة الفاعلة تتطلّب

(45) المصدر نفسه، ص 115 و185.

تغييرًا في الرؤية يكاد يكون شاملًا: تجاوز مفهوم دار الإسلام ودار الكفر. والنظر في معاني المواطَنة والمشاركة في السياسة، وفي علاقات القرابة والتزاوج من غير المسلمين، وتأمل مسائل الحياة الاقتصادية والمالية.

يقترح العلواني، شأنه في ذلك شأن بيومي، فقهًا جديدًا يتضمن قراءة جديدة للقرآن، منطلقًا، أولًا، من الاعتقاد أن الفقه غير الشريعة، فالشريعة يتضمّنها القرآن، أمّا الفقه، فآراء واجتهادات، وثانيًا، من أن الشريعة لها مقاصد عامة حددها الفقهاء ويمكن التدقيق فيها مع مراعاة المستجدّات، وثالثًا من أن النص القرآني الموحى يتضمن كل شيء، وعلى المؤمنين في كل عصر العودة إليه لاكتشاف الجديد فيه في ضوء مُعطيات العصر، ورابعًا، من أن السُنّة مبيّنة للقرآن وليست منفصلة عنه، وبذلك ليست دليلًا تشريعيًا. وهناك القرآن والإجماع والعقل النظري والتجريبي العامل في نطاق هذين الدليلين.

إن دعوة البيومي والعلواني إلى الاجتهاد وتجاوُز الفقه مشابهة لدعوات السلفيين ومنهجهم التأصيلي، لكن هذا التشابه ظاهري فحسب، لأن مرجعية البيومي والعلواني ليست الهوية بل العصر ومتغيّراته؛ فالبيومي عندما يُعيد اكتشاف «المرأة» في القرآن والسُنّة يكون مدفوعًا بالنسوية المعاصرة. ولو كان همه الهوية، لدعا إلى التشدد في حجاب المرأة، وفي إيداعها المنزل كما يفعل السلفيون المتشددون.

تاسعًا: عند القوميين

على هذا، يمكن الافتراض مسبقًا أن الدين عمومًا والإسلام خصوصًا لا يتعارض مع تبنّي المرء منظومة حقوق الإنسان المعاصرة؛ فالغرب الذي ترسّخت فيه تلك القيم واستوطنت وأصبحت ناظمة لحياته الداخلية والعلاقات بين أفراده لم يُطلّق إيمانه الديني على مستوى الفردي. وتنطبق هذه المعادلة أيضًا على المجال الإسلامي، فلا تناقض بين احتفاظ المسلم بإيمانه الديني وتبنّيه منظومة مفاهيم حقوق الإنسان العالمية المعاصرة. فالمناضل القومي (الناصري/ البعثي... إلخ) استطاع دائمًا أن يوائم بين إيمانه الإسلامي أو المسيحي ونضاله لتوطين بعض شروط الحداثة وقيَمِها: الدولة القومية، التنمية المستقلة، حقوق العمل، إعلاء شأن المرأة ودورها الاجتماعي، المدرسة الحديثة، نشر التعليم الحديث.

إن هذا المناضل القومي الذي شدَّ وراءه في الحقبة القومية، بين خمسينيات القرن الماضي وسبعينياته، الكتلة الأساس من المجتمع العربي، لم يراوده، ومعه الكتلة الشعبية المحيطة به، الشك في أن هناك ضربًا من التعارض بين إيمانه الإسلامي وانخراطه في المشروع «القومي التقدمي». وكان يحمل معه اعتقادًا ضمنيًا يلتقي فيه مع علي عبد الرازق، فحواه أن السياسة وإدارة الدولة شأنان دنيويان مدنيان، وأن الإسلام لم يقيد أفراده بطريقة معينة لإدارة الدولة التي تظل على وفاق مع الإسلام ما دامت ترعى قيَمه الأخلاقية، وإقامة شعائره، وأن هذه النخب القومية، أو بعض أقسامها التي تمتعت بحس نقدي، وبعد مراجعة تجربة الماضي، دمجت، الآن، مسألة حقوق الإنسان العالمية وقضية الديمقراطية في صلب مشروعها القومي النهضوي، وهي تقف الآن في صفوف المدافعين عن تلك الحقوق، وعن هذه القضية، مدلّلة بذلك أن لا شيء في إيمانها الإسلامي يمنعها من الدفاع عن شرعة حقوق الإنسان المعاصرة. وتجلّى نشاط هذه القوى القومية الداعم للديمقراطية ولشرعة حقوق الإنسان بكل وضوح، في الجهد الثقافي المهم لخدمة مسألة حقوق الإنسان والديمقراطية التمثيلية الذي رعاها «مركز دراسات الوحدة العربية» في عدد من المؤتمرات والندوات التي عقدت بمبادرة من المركز وتحت رعايته، والبحوث الكثيرة القيّمة في شأن الديمقراطية وحقوق الإنسان التي صدرت عنه، فضلًا عن الجهد الذي قام به «المؤتمر القومي العربي» والهيئات التي تمخّضت عن نشاطه الدوري الذي عقد مؤتمره الأول في عام 1990، واستمر في عقد مؤتمراته السنوية منذ ذلك الحين إلى اليوم، وصدر عن «بيان حال الأمة» في عقب كل مؤتمر يختتم به أعماله، عكس فيه توجّهات النخب القومية من القضايا العربية الآنية والمستقبلية، ووضع خطط واستراتيجيات للعمل العربي وتصوّراته الحلول الممكنة التي تواجه العربية، ووضع أهدافًا ثابتة للعرب لخّصها في شعارات وعناوين تمثّلت في ما سمّاه «المشروع الحضاري»: «الوحدة والديمقراطية والتنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية والاستقلال الوطني والقومي»[46]. وأقر المؤتمر الأول توجهات النخب القومية، فجاء في بيانه الختامي «بيان إلى الأمة» أن على المواطنين العرب أن يتحركوا لـ «انتزاع حقوقهم

---

(46) المؤتمر القومي العربي: الوثائق والبيانات السياسية، 1990-1994 (بيروت: المؤتمر القومي العربي، 1995)، ص 8.

الطبيعية» و«إنقاذ مستقبل الأجيال بالإيمان بالمقدسات والقيم والتمسك بالأرض ووعينا بحقوقنا وبأهليتنا وطريقنا إلى غدنا الأفضل، إلى وطن عربي يحمي كرامة الإنسان وحرية أرضه، ويُساهم بجدارة في مسيرة الحضارة الإنسانية». وحظيت المسائل المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان باهتمام المؤتمرين وبمناقشاتهم وتوصياتهم[47]. وساهم جهد مركز دراسات الوحدة العربية والجهد اللاحق في «المؤتمر القومي العربي» في تأسيس «المنظمة العربية لحقوق الإنسان»، ففي ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي عقدها المركز في عام 1983 دعا المؤتمرون إلى «العمل على تأسيس منظمة عربية للدفاع عن حقوق الإنسان العربي، وذلك وفقًا لما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عن الأمم المتحدة في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر 1948»[48]. وأُسست بالفعل «المنظمة العربية لحقوق الإنسان»، مركزها القاهرة، بعد سنة من هذه الندوة المهمة (في عام 1984). ولقيت هذه المنظمة تأييد المؤتمر القومي العربي، وأشار إلى ذلك الأمين العام للمؤتمر القومي العربي في دورته الرابعة، في قراءته توصيات المؤتمر، فيذكر: «نظرًا إلى الأوضاع المتردّية في الوطن العربي عمومًا، فإن هناك حاجة ماسة لوجود منظمات على المستوى القومي والقطري للدفاع عن حقوق الإنسان. وأن تكون مستقلة عن الأنظمة العربية وفاعلة. وفي هذا المجال، أُسست منذ عشر سنوات المنظمة العربية لحقوق الإنسان وهي تمارس دورًا هامًا متزايدًا»[49].

ساهمت وثائق المؤتمر القومي العربي الرابع في عام 1993 (خطة الحركة القومية العربية على المستوى الشعبي لعقد التسعينيات)، وساندت التوجه إلى تأسيس منظمات حقوق الإنسان، فتضمنت توصيات المؤتمر على المستوى السياسي، إضافة إلى الدعوة إلى قيام مرجعية قومية سياسية شعبية، وجبهة

(47) حسين سعد الله، «قراءة أولية في وثائق المؤتمر القومي العربي الأول،» المستقبل العربي (بيروت)، العدد 142 (1990)، ص 163.

(48) انظر: «الفصل السادس عشر: ما العمل؟،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في ليماسول - قبرص بين 26 و30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1983، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 858 و872.

(49) خيرالدين حسيب، «خطة عمل للحركة القومية العربية على المستوى الشعبي خلال التسعينيات،» المستقبل العربي، العدد 172 (حزيران/ يونيو 1993)، ص 127.

للأحزاب القومية[50]. فغدت «المنظمة العربية لحقوق الإنسان» أبرز المنظمات العربية الراعية لحقوق الإنسان في البلدان العربية، وهي التي لاقت الدعم والمساندة من المؤتمر القومي العربي.

بناء على هذا، لا يحق لأحد الإنكار على القوميين العرب إيمانهم بحقوق الإنسان، بحجة أنهم يوفّقون بين عقائد قديمة ومبادئ حديثة، بل إن هذا التوليف بين الإيمان الإسلامي ومفاهيم حقوق الإنسان ليس أكثر إمعانًا في الخيال واللاواقعية، من افتراض «عقد اجتماعي» أسطوري يؤسس للحياة الدستورية الحديثة، أو الافتراض الميتافيزيقي المُتخيل عن «حقوق طبيعية» تؤسس لحقوق الإنسان المعاصرة. فكما حكمنا على هذين الافتراضين، «العقد الاجتماعي» و«الحق الطبيعي»، على أساس مدى نجاعتهما وقدرتهما على فتح أفق أمام اتساع دائرة حريات الإنسان وقدراته وسعادته، فمن المفترض أن نحكم على تلك الصيغة التوليفية الأيديولوجية التي أقامتها فئات من المسلمين (بين إيمانهم الإسلامي ومفاهيم حقوق الإنسان المعاصرة) على هذا الأساس نفسه؛ فالذي يعاين الأيديولوجيا من زاوية تماسكها المنطقي، أو كنظرية للمعرفة، يتجاهل حقيقة أن ليس من وظائف الأيديولوجيا كشف الحقيقة، أو الحلول محل العلم، أو حلول العلم محلها؛ فنجاعة أي أيديولوجيا تُقاس بمدى ما تمنحه من تصورات تسمح بتقديم فرص لتقدم الجماعات والأمم، في مجال الحرية والتوازن والأمان والقدرة والسعادة والتوازن الأخلاقي.

---

(50) محمد نجاتي طيارة، «المؤتمر القومي العربي،» في: بوعلي ياسين [وآخرون]، الأحزاب والحركات القومية العربية، تحقيق فيصل دراج وجمال باروت، 2 ج (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2002)، ص 389.

القسم الثاني

وجهة نظر مفكرين عرب معاصرين
في تجربة بناء الدولة وحقوق الإنسان

تجمّعت لدى المثقفين العرب دروس كافية لتدفعهم إلى التأمل والبحث، مع انكشاف تدهور تجربة الدولة القومية التقدمية عقب هزيمة 1967، وصعود الإسلام السياسي وتوسع دائرة نفوذ أطروحاته في شأن «الدولة الإسلامية» ونزعته المعادية للثقافة المعاصرة والعالم، لحساب الانغلاق على الذات وعلى هوية جامدة. فظهرت سلسلة من البحوث والدراسات التي تناولت تجربة العرب والمسلمين في بناء الدولة وتوطين حقوق الإنسان، قديمًا وحديثًا، في ضوء التحدي الكبير الذي فرضه على هؤلاء المثقفين انكشافُ ضعف الدولة العربية الحديثة، وهشاشة حقوق الإنسان التي حظوا بها، وفي ضوء التحديات التي فرضها عليهم صعود الإسلام أيضًا، والأطروحات التي نشرها الإسلام السياسي في الأوساط الشعبية اليائسة، مستفيدًا من أجواء الهزيمة المرة التي أصابت النظام العربي، ووصول طرائق التنمية التي اتبعتها الأنظمة العربية الحديثة إلى طريق مسدودة، والاستجابة لملء الفراغ الفكري الواضح المعالم في المكتبة العربية في شأن مسألة الدولة.

نظر الفكر العربي الحديث السائد إلى الدولة القائمة باعتبارها أداة أو وسيلة لهدف أكبر يتخطّاها، ونظر إليها الماركسي كحاملة لأهداف الطبقة المسيطرة ومعبّرة عن الصراع الطبقي الاجتماعي، وخارجة من رحم الملْكية الخاصة وصراع الطبقات لتكون أداة للضبط والقهر الاجتماعيين، ومصيرها مرتبط بالتحول نحو الاشتراكية واضمحلال الصراع الطبقي. وتعامل معها المثقف القومي بازدراء واستخفاف، وباعتبارها جسرًا موقتًا لبناء الدولة القومية العتيدة الجامعة. كما أن الإسلامي لم ينظر إلى الدولة القائمة إلا باعتبارها عقبة أمام الدولة الإسلامية، أو دولة تطبيق الشريعة، فكان للإسلاميين والقوميين واليساريين نماذج ثابتة للدولة يوحّدها تجاوزها الدولة القائمة الفعلية، وتعلّقهم النوستالجي بطوبى هذا الأنموذج.

إلى جوار ذلك، اهتم المثقف العربي بجانب من جوانب الدولة، أو بمظاهرها الخارجية فحسب، أكثر مما اهتم بوعي مرتكزاتها وجذورها الاجتماعية والاقتصادية والقانونية؛ فهو لم يتصدَّ لمسألة إدارة علاقات المؤسسات العامة داخل الحدود الوطنية والسكانية والحقوقية للدولة، ولم يتعرف إلى الدولة في البداية كأجهزة ومؤسسات متكاملة، بل كعناصر متباعدة متناثرة. ومال الأكاديميون إلى تلك الكتابات التي تربط الدولة بمفهوم الحقوق الديمقراطية، ولا سيما الحقوق الفردية الليبرالية، وإن كان في الإمكان استثناء فقهاء القانون الدستوري المصريين من ذلك؛ فهُم روّجوا لفكرة الدولة الحديثة التمثيلية. لذا، سنعرض هنا لنماذج من دراسات أهم المفكرين والباحثين العرب في تجربة بناء الدولة في المجال الإسلامي، ونظرتهم إلى مفهوم الإسلاميين عن الدولة ومفاهيم حقوق الإنسان، وهم: عبد الله العروي ووجيه كوثراني ورضوان السيد ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون وعزمي بشارة وحسن حنفي. ويفرد البحث لكل مفكر من هؤلاء فصلًا منفصلًا.

لعل هؤلاء المفكرين المعاصرين جمعهم موقف منهجي مشترك، على الرغم من التباينات بينهم؛ فهُم جميعًا اتّبعوا في قراءتهم التجربة السياسية الإسلامية القاعدة المنهجية القائلة: يتوجب علينا إذا أردنا التعرُّف إلى مجتمع ما أن ندرسه في واقعه الفعلي، لا من خلال ما يقوله عن نفسه، أو من خلال أوهامه عن نفسه، وأن نتعامل مع أقواله عن نفسه باعتبارها أيديولوجيا تعكس علاقة الفرد بالعلاقات الاجتماعية، أو بموقع الجماعة من العلاقات الأممية العالمية ودورها الحضاري فيها. وطبّق هؤلاء هذه القاعدة المنهجية على دراستهم علاقة الإسلام بالسلطة، أو علاقة الشريعة بالسلطة. كما أنهم قدَّموا رأيًا في علاقة الإسلام والمسلمين بالمشاركة السياسية (الديمقراطية)، وتحرّوا أمر وجود عقبة عقيدية (في الإسلام) تُعوّق التقدم نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان. فيقدّم هذا القسم نماذج تمثيلية بارزة للمفكرين الذين لهم تأثيرهم في التربة الفكرية العربية المعاصرة.

الفصل الثالث

عبد الله العروي:
الدولة السلطانية وطوبى الخلافة
ومفاهيم حقوق الإنسان

تناول المفكر المغربي عبد الله العروي مسألة الدولة في سياق مشروعه لرفع العرب إلى مستوى الحداثة، وخصص لها حلقة من سلسلة كتبه عن «المفاهيم» في سياق بحثه عن اندماج العرب في الحداثة أو العصر، وكان قد عرضها في مفهوم الحرية قبل أن يعرضها في كتابه مفهوم الدولة. ولم يكن موضوع الدولة بعيدًا جدًا عن بحوثه كلها التي كانت مسكونة بالهموم السياسية، على الرغم ممّا تحمله من تأملات عميقة ودقة مفاهيم وكثافة أفكار وشمولها؛ فمنذ إصدار كتبه المهمة: **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (1967) و**أزمة المثقفين العرب** (1970) و**العرب والفكر التاريخي** (1973)، غدا جليًا لقرّائه أنهم بصدد خطاب جديد كل الجِدّة، بما يحمل من رهانات فكرية وتماسك ورصانة. فتلك المؤلفات الافتتاحية أثارت في تكاملها وتناسقها خطابًا حداثيًا متماسكًا وغنيًا بالدلالات، وسجّل العروي بها حضورًا ملموسًا في ميدان الثقافة العربية، ثم استمر في إغناء ما بدأه من دراسة لتمظهرات الحداثة العربية ومفاهيمها بإصداره سلسلة المفاهيم: **مفاهيم الأيديولوجيا** (1980) تلاه **مفهوم الحرية** (1981) ثم **مفهوم الدولة** (1981) و**مفهوم التاريخ**، أعقبه بكتابه الكبير **مفهوم العقل** (1996). شكلت بتكاملها وعمقها مدخلًا نظريًا للحداثة، ودرسًا نظريًا لعبور العرب نحوها، مسلّحًا بهاجس المنهجية التاريخية، ليقدم بذلك منظورًا جديدًا للإصلاح السياسي والثقافي، وكان مدخله إلى ذلك الدعوة إلى الانخراط في الحداثة،

والاقتباس من دون مواربة من تجربة الحداثة الأوروبية، كشرط لا بد منه لتجاوز العرب تأخرهم التاريخي وبؤسهم الاقتصادي والاجتماعي والارتقاء إلى مستوى العصر[1]. فغدا العروي من أكبر دُعاة الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر كما تجلّى ذلك في وضوح دعوته إلى التاريخانية الرامية إلى الدفاع عن واحدية التاريخ البشري، من أجل أن تتمكن الإنسانية في كل مكان من التعلم من دروس الحداثة الأوروبية[2]، فغدت هذه التاريخانية التي حاول العروي بلورتها تيارًا له حضوره في الحياة الثقافية - السياسية العربية، تجلّت في عدد من التصورات يمكن اختصارها في أربعة مقومات:

- ثبوت قوانين التطور التاريخي، أي حتمية التمرحل التاريخي؛
- وحدة الاتجاه (الماضي - الحاضر - المستقبل)؛
- إمكانية اقتباس الثقافة التي تومئ إلى وحدتها؛
- إيجابية دور الثقافة والسياسي، بما تعني من إمكانية اختصار الزمن[3].

حاول العروي استخدام هذه التاريخانية بتوجّهاتها العامة في بلورة خطاب لتقدم بلاده والعالم النامي. وبما أن التاريخانية حدت بفلاسفة الغرب إلى الإكباب على تاريخ مجتمعاتهم وحضاراتهم، فإنها عند العروي، كما يقول، «دليل يحيلني إلى مجتمعي وتاريخه. ولو اكتفيت بالتموضع في التاريخانية كفلسفة، أو كتلة أفكار لكنتُ مجرد داعية، كما هو شأن البرغسونيين والسارتريين العرب... والمُعطى التاريخي الذي تحيلنا إليه التاريخانية هو التأخر العربي، وهذا المفهوم يعيننا كبلدان مستعمرة سابقًا توجد في وضعية تحكم علينا.. أن نُعيد إنتاج ما أنتجه الغرب، وأن نكرر التجارب الغربية لنستوعبها تمامًا كما نفعل بالنسبة للاختراع العلمي الذي سبقنا إلى اكتشافه غيرنا، ونضطر نحن لعرضه على مخابرنا... هكذا يكون الموقف التاريخي على وجه الإجمال هو فهم وتقصد مجموعات الغايات

(1) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، 1973)، ص 60-61.

(2) كمال عبد اللطيف، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي (بيروت: دار الفارابي، 2000)، ص 54.

(3) العروي، العرب والفكر، ص 184-185.

والأهداف التي تندرج في سياق التطور ونضطر إلى قبولها وتلبيتها»[4]. فالعروي يدعو إلى الانخراط في الحداثة، في ضوء تجارب أوروبا في التطور التاريخي، والإلحاح على المرحلة الليبرالية من هذا التطور لاستيعابها بقصد الولوج في روح العصر، وعاين من هذا المنظور مسألة «الدولة الإسلامية» والتجربة السياسية في الإسلام، والمعنى الفعلي لشعارات الإسلاميين المعاصرين عن هذه الدولة.

عرض العروي عددًا من الخيارات المنهجية المختلفة لدراسة الدولة في التجربة السياسية الإسلامية؛ فهناك طريقة علماء الاجتماع وطريقة علماء التاريخ والفلاسفة أيضًا. يهتم الفيلسوف بالسؤال عن ماهية الدولة وغايتها، كون هذا السؤال يدور في واقع الأمر حول هدفها. والحال أن من يسأل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات. ويركّز عالم الاجتماع أو صاحب اجتماعيات السياسة على سؤال وظيفة الدولة، ويختلف سؤال المؤرخ عن سابقيه؛ إذ إنه يكتفي بتسجيل ما أثبتته الوثائق الصحيحة القطعية حتى لو تعارضت مع تحليلات الفيلسوف وأوصاف عالِم الاجتماع. وعلى الرغم من صعوبة تصنيف العروي، فإنه يميل في تحليلاته إلى منهجية المؤرخ من دون أن يفتقر إلى الانغماس في منهجيات اجتماعيات السياسة وتوترات الفيلسوف الفكري وشموله.

أولًا: أنموذج الدولة الحديثة

لفتنا العروي إلى أن هناك أربعة نماذج لدراسة وظائف الدولة القائمة ووسائلها:

- **أنموذج الدولة التاريخي**، وهو أنموذج دراسة فريدريك إنغلز الذي ربط قيام هذه الدولة باستقرار القبائل الرحّل وبالملْكية الخاصة والكتابة منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد، ونشوئها من تفكك نظام القرابة المتميز بالإقامة المستقرة وبالملْكية الفردية، بما يستلزم تشكيل شرطة تستلزم بدورها جباية، وكلا الأمرين يستلزم قانونًا تنظيميًا.

---

(4) «عبد الله العروي: المؤرخ والمفكر،» حوار وتقديم سالم حمش، مجلة الوحدة، السنة 2، العددان 22-23 (1986)، ص 149.

- أنموذج دولة التنظيمات الجديدة/ الحديثة الذي عرفه عصر النهضة (عهد فريدريك الثاني)، ودولة لويس الرابع عشر، وعهد الثورة، ودولة الإمبراطور نابليون الأول.

- أنموذج الدولة الصناعية الذي يتميز بغلبة العمل في المصانع والمتاجر على العمل في الزراعة، ورأس المال النقدي على الملْكية العقارية، ويغلّب أولوية الصناعة على الفلاحة في سلّم الأولويات، فينعكس هذا على وظائف الدولة فيها.

- أنموذج اجتماعيات أواسط القرن التاسع عشر الذي يتجلّى كجهاز مترتّب عن التداخل بين العلم والصناعة وارتفاع نسبة قطاع الخدمات، إضافة إلى اعتماده على وسائل الاتصال السمعية والبصرية والإعلاميات، حتى سمّاها العروي الأنموذج الإعلاموي، وكلها عوامل غيّرت من قدرات الدولة ووظائفها.

إن مركز اهتمام اجتماعيات السياسة المعاصرة هو أنموذج الدولة الحديثة - الصناعية التي هي امتداد لدولة نابليون، وواقعة في محل الوسط، وتبقى لدى العروي منطلق كثير من الدول الحالية والمعيار الأنموذجي. وهو يعني بها الدولة الحديثة التي تتميز بنظام الإدارة والاقتصاد والتعليم، وبالجيش الوطني والبيروقراطية، وهما الأهم، حيث استعاضت الثورة الفرنسية عن الجيش التقليدي بالجيش الحديث الذي تميّز بالوطنية والشعبية والديمقراطية، وتحوّل إلى مدرسة للعقلنة وإذكاء الشعور الوطني وفك احتكار الأرستقراطية المناصب، بمساعدة من البيروقراطية التي طبقّت القوانين الموحدة والانضباط، واختارت موظفيها بعد إخضاعهم لمباراة، وحددت لهم رواتب معينة[5].

فضلًا عن ذلك، يرى العروي أن الدولة بلا حرية ضعيفةٌ متداعية، والحرية خارج الدولة طوبى خادعة، والسؤال المطروح، بحسب العروي: في شأن العلاقة بين الحرية والدولة؟

يتفق العروي مع فيبر في النظر إلى العقلانية في العصر الحديث على أنها

(5) استخدم ماكس فيبر مفهوم البيروقراطية محورًا لاجتماعيات السياسة وعلامة على اكتمال الدولة العصرية؛ فالبيروقراطية يتفرّع منها الانضباط، وتُحفّز على اتّباع طريقة عقلانية في الحياة، إذ يتميز السلوك البيروقراطي بالتفريد والتعميم والتجريد.

لم تتبلور كعملية شاملة وعميقة إلا في الغرب الحديث، على الرغم من إمكانية تلمّس آثارها قبل العصر الحديث في القطاعات المختلفة في الشرق والغرب. ويكتب: «نستنتج أن الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرًا من العقلانية، وهذا شيء طبيعي، ما دامت العقلانية تعني التنظيم، والتنظيم يعني اكتشاف طريقة أسهل وأقرب لتحقيق الهدف... بيد أن هذه العقلانية القديمة تظل جزئية. أمّا الدولة الأوروبية الحديثة، فإن عقلانيتها شاملة وقارة، وتنتشر باستمرار، وتغزو مجالًا بعد مجال، وتُحدّد الأهداف الجزئية، وتشكّل المنطق الباطني لكل سلوك»[6]. ويرفض العروي مع فيبر التفسيرات الأحادية لحداثة الدولة، ولا ينفي في أي حال علاقة الدولة الحديثة بالقومية من جهة والرأسمالية من جهة أخرى. ويرى أن من غير المستبعد أن تكون مميزات الدولة الحديثة جيشًا شعبيًا محترفًا وبيروقراطية مرتبة وسوقًا وطنية وتوحيدًا قوميًا، وبالتالي يمكن «أن نضع ازدهار الوعي القومي أساسًا لنشأة الدولة العصرية دون أن نبدِّل شيئًا في مواصفات فيبر»؛ فهو يضع الدولة المُتخيلة الطوبى جانبًا ويلتفت إلى الدولة القائمة، فيجد أن «الدولة منفصلة عن، ومتحكمة في، المجتمع الإنتاجي، تفرض عليه قانونًا يمثّل منطق الموضوع الذي لا يخضع لوجدان أو العقل الفرد. تظهر لنا تلك الدولة كمجموعة أدوات تنظيمية وقمعية - جيش وقضاء وإدارة - وميزة تلك الأدوات هي البيروقراطية، أي استعمال العقل الحسابي لترتيب العمل الجماعي بهدف اقتصاد الوقت والجهد»[7]. وتوصل بعد ذلك إلى تعريفٍ لجهاز الدولة الحديثة، في تعبير مختصر، يقول: «جهاز الدولة الحديثة بيروقراطية مفصولة عن المجتمع ومبنيّة على منطق العقل الموضوعي»، فيجمع في هذا التعريف بين فكرة الدولة الهيغلية الناتجة من فصل المصلحة العامة عن المصلحة الخاصة، والدولة التاريخية الماركسية الناتجة من نشأة الملْكية الخاصة والدولة الحديثة الفيبرية المبنية على عملية العقلنة. ويتميّز لديه هذا التعريف بموضوعيته وواقعيته قياسًا بالنظرة الطوبوية التي تستخف بدور الدولة في حياة الإنسان، كما يتميّز برفض الماورائية التي تضع هدف الدولة خارجها، والفردانية التي تجعل من الفرد هدفًا للدولة،

---

(6) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 2 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 60-78.

(7) المصدر نفسه، ص 85.

والاجتماعوية التي تغلّب قانون المجتمع المدني على قانون الدولة. فالخط العام الذي يستخلصه العروي من مفكري «الدولة الحديثة» الثلاثة، هيغل وماركس وفيبر، هو النظرة إلى جهاز الدولة الحديثة على أنه مفصول عن المجتمع ومبني على منطق العقل الموضوعي، ولا يمكن أن يقوم إلّا على استبعاد الهوى والطوبى. وينبّه إلى أن كل مذهب قابل للتحول إلى طوبى، والطوبى في قضية الدولة هي الفوضى، وبالتالي تتحول الليبرالية والثيوقراطية والماركسية إلى الطوبى عندما تتخيل المستقبل ولا تستبقي من الدولة إلّا الشبح، فيدعو قائلًا: «لنترك إذن الدولة المُتخيلة ونرى الدولة القائمة»[8].

بناء على ذلك، يضع العروي حدًّا فاصلًا بين التقليد الذي يضع للدولة هدفًا خارجها، والتعامل الحداثي الذي يأخذ بجد الدولة القائمة الفعلية، ويُدرج حياته السياسية فيها وينطلق منها، ويصب جهده على التعامل مع آليات عملها لإحداث التجديد، ولا يتطلّع إليها من خارجها أو على قياس أنموذج يستلهمه من خارجها، بينما ينطلق الموقف التقليدي الطوباوي من افتراض وجود أنموذج لها خارج أبنيتها، فيقود هذا الافتراض بالنتيجة إلى الاستخفاف بالدولة الفعلية القائمة، وهي سيرة أغلب الأيديولوجيين العرب، وفي مقدمهم الإسلاميون منهم. ويُعمم العروي وصف «الطوبوية» ليشمل بعض الحداثيين الذين يغالون في موقفهم الأيديولوجي، فيضعون الهدف فوق الدولة الفعلية وفوق جهاز الدولة الحديث، ويتعاملون مع الدولة الفعلية باعتبارها أداة على الأكثر لهذا الهدف. وبذلك يتبنّى العروي أيضًا التمييز الذي أقامه فيبر بين الدولة التقليدية والدولة الحديثة، معتبرًا استطلاعات فيبر تغذي البحث، فـ «لم يعد باستطاعة أحد الاستخفاف بالإشكاليتين الفيبريتين الأساسين:

- نشأة الدولة الحديثة في أوروبا انطلاقًا من الإقطاع.

- خصوصية الدولة الأوروبية التي تفرض نفسها كمثل على الدول الأخرى التي تُسمى لهذا السبب تقليدية»[9].

(8) المصدر نفسه، ص 85-86.

(9) المصدر نفسه، ص 78.

على أساس هذا الأنموذج الحديث للدولة الذي يستمد قوامه ومعناه من أنموذج الدولة النابليونية القائم على فكرة التجريد والتوحيد والنظام والفاعلية، بما تعنيه ذلك من اجتماع أدوات عقلنة المجتمع، على حساب الموقف الطوباوي، وعلى أساس التمييز بين الدولة التقليدية ودولة الحداثة، درس العروي الدولة السلطانية التقليدية والطوبى التي صاحبت حنين الفقيه إلى الخلافة؛ هذا الحنين الذي لم يؤثر في إقراره بشرعية الدولة السلطانية.

ثانيًا: الخلافة والمُلك

يتساءل العروي عن معنى «الدولة الإسلامية» قياسًا بمفهوم الدولة بالإطلاق، أي الشكل العام لتنظيم السلطة العليا، فيستبعد تعريف بعض المؤلفين الذي يربط الدولة بنظام يقوم على مقاصد الشريعة الذي لم يتحقق في نظره إلّا نادرًا، وهو منحى أيديولوجي يقوم على طلب ما يجب أن يكون، ولا يهتم بالدولة الحالية لأنها غير شرعية في نظره، ومن هنا تأتي المثالية المطلقة.

لذا، المطلوب، قبل أن نحلل مفهوم الدولة الإسلامية، هو أن نتعرَّف إلى «الكيان السياسي الذي عاش فيه فعلًا المسلمون، حتى ولو كان إسلاميًا بالاسم فقط». لكن هذا التعرّف يُواجَه بصعوبات، فالمؤلفات الشرعية لا تحدثنا عن الدولة كما هي، بل عن الدولة كما يجب أن تكون. كما أن وصف واقع الدولة الإسلامية لا يفي وحده بالغرض؛ إذ لا بد من إدراك المادة الخام التي بها وعليها تجري السياسة، ويقصد العروي بذلك فكرة الفرد عن الحكم والدولة، وهي فكرة لا تُنشئها الدولة وحدها، فالمسؤول عنها أيضًا العائلة والمسجد والشيخ، وهؤلاء متأثرون بالمؤلفات الشرعية بتخيلاتها عن الطوبى الأنموذجية للخلافة/ الدولة، أي الطوبى الإسلامية. بناء على هذا، يصعب، في نظر العروي، أن «نتطرّق إلى مسألة الدولة الإسلامية في نطاق التاريخ الوقائعي وحده، أو في نطاق الطوبى وحدها»؛ الطوبى انعكاس للواقع المعيش كما يستشف لنا من خلال التاريخ المدوّن. لذلك، وبما أن الواقع يفسر الطوبى والطوبى تُضيء الواقع، نستخلص التجربة من مقارنة الاثنين، أحدهما بالآخر[10].

---

(10) المصدر نفسه، ص 90.

من هنا، ينطلق العروي من ذلك الأنموذج الحديث للدولة، وبالتمييز بين الحديث والتقليد والموضوعي العقلاني والطوبى، ومن خلال المعطيات المتوافرة عن تجربة الدولة في الإسلام، وبالرجوع إلى المعطيات التاريخية، ليقول: عرف العرب في مكة النظام المشيخي، واختبروا تجربة النظام الملكي في اليمن. وبالتالي، وبناء على ترتيب الوقائع، يشير إلى أنه «كان العرب إذن يعرفون دولة طبيعية دنيوية دهرية، هدفها في ذاتها، بمعنى أنها كانت تتوخّى الشهوة والمال والقهر». أمّا عن دولة الرسول، فيقول: «قد تُشابه ظاهريًا دولة المدينة (يثرب) القيادة القبلية، لكن الهدف من الحكم يُميّز في كل حال بين النظامين، لا نستطيع أن نقول حتى إن دولة المدينة زعامة قبلية مدعّمة بدعوة دينية لأن الدعوة مناقضة للزعامة المذكورة»[11]. ورأى أن العرب ورثوا عقب الفتوحات أجهزة الدولتين البيزنطية والفارسية، وهي أجهزة متماثلة إلى حد كبير، على الرغم من أنها تعارض أهداف الإسلام والتنظيمات القبلية، فكانت حصيلة ذلك تركيبًا دولاتيًا جديدًا ليصل إلى أن «لا أحد يُنكر تواجد العناصر الثلاثة - العربي والإسلامي والآسيوي - فيما نُسمّيه الدولة الإسلامية»، ويشرح الأمر أكثر بقوله: «إننا نُدرِك بداهة العناصر المكوّنة لما نُسمّيه الدولة الإسلامية: الدهرية العربية والأخلاقية الإسلامية والتنظيم الهرمي الآسيوي...»، ويستأنف الشرح: «عندما نتكلم اليوم عن الدولة الإسلامية نعني بالضرورة مُركبًا من العناصر الثلاثة: العربي والإسلامي والآسيوي. لا نستطيع أن نُدرك ذلك المركّب وهو محقق في التاريخ لأننا لا نملك شهادة معاصرة عليه. كل ما نستطيع هو أن نتصوّره، أن نتخيّله، اعتمادًا على أخبار مؤرخين متأخرين نسبيًا»[12].

لعل هذا ما دعاه إلى الرجوع إلى درس ابن خلدون، شأنه في ذلك شأن كثير من الباحثين العرب، لأن ابن خلدون - وبحسب العروي - «ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية. لقد فكر حسب هذه الاتجاهات كلها فوفّر لنا الأرضية المشتركة بينها»، وقدّم «نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الإنسانية بعامة والعربية الإسلامية بخاصة». ويعرض العروي تصنيف ابن خلدون الثلاثي للدولة: المُلك الطبيعي، أي حمل

(11) المصدر نفسه، ص 90-91.

(12) المصدر نفسه، ص 91-92.

الكافة على مستوى الغرض والشهوة، والمُلك السياسي، أي حمل الكافة على مقتضى العقل، وهو إمّا أن يهدف إلى مصلحة العموم وإمّا إلى مصلحة الحاكم، ثم الخلافة، أي حمل الكافة على مستوى النظر الشرعي في مصلحتهم الأخروية، فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا. يصف ابن خلدون هذه الأشكال من الحكم كنماذج حكومية تتعاقب زمنيًا، ويرتبها بحسب قيمتها الأخلاقية، فيجعل المُلك الطبيعي الذي يلائم العمران البدوي في الأسفل، يتبعه المُلك السياسي الذي يتوخّى مصلحة الحاكم الفرد، وهو نظام لا يخلو من العدل المقرون بالاستقرار، وأنموذج مستوحى من التجربة السياسية الساسانية، ثم في المرتبة الثالثة المُلك السياسي الذي يتوخّى مصلحة العموم ومثله حكم اليونان. ويضع ابن خلدون فوق ذلك الخلافة لأنها تضمن السعادة في الدارين. بيد أن الخلافة صعبة التطبيق، ويلح على فكرة مهمة جدًا وأصيلة، لم ينتبه إليها أي فقيه أو مؤرخ قبله، وهي أن العناصر الثلاثة للحكم موجودة، وبنسب متفاوتة، في الدول كلها التي توالت على أرض المسلمين وحافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وعلى تطبيقه، وهي تجعل الدولة المستبدة ترث شيئًا من خلافة الرسول. كما أن كل دولة مهما خضعت تلجأ بالضرورة إلى القوة وتعتمد العصبية لتستمر، مهما يكن مدى خضوعها للشرع، فلا توجد دولة قائمة على العصبية وحدها، أو على الشريعة وحدها أو العقل وحده.

أمّا على مستوى الترتيب التاريخي لانبثاق هذه الدول، فهناك تماثل لا يُنكر؛ إذ جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية وسبقت هذا الحكم الطبيعي، «لكنْ في وقائع الإسلام، هناك خرق وانقطاع، لأن العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام. فالإسلام هو الذي حضّرهم، لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي. ثم لم تلبث أن اصطدمت مع السياسة العقلية، الفارسية بخاصة، فاختفت تحت ضرباتها لأسباب معروفة»[13].

في التساوق مع عرض تحليل ابن خلدون، يشير العروي إلى أن الخلافة جاءت بعد المُلك الطبيعي، وهي نظام منافٍ تمامًا له، لأن «وازع كل واحد فيها - بحسب ابن خلدون - من نفسه وهو الدين»، وبالتالي يرتبط استمرار الخلافة

(13) المصدر نفسه، ص 95.

بتوافر هذا الوازع الملائم (الضمير الديني) بقوة تجعل استمرار الدولة ممكنًا، وهذا يفترض أن الطبيعة البشرية تغيرت في أثنائها. ففي زمن النبوّة، «تغيرت شخصية النبي إثر الرسالة والوحي، وتغيرت عند من صاحبه بسبب الإلهام، لكنها فترة لا تدوم». ثم يستعير وصفَ ابن خلدون للتحول «فصار الأمر إلى المُلك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلّا في الوازع الذي كان دينًا ثم انقلب عصبية وسيفًا... ثم بقيت معاني الخلافة ولم يبق إلّا اسمها وصار الأمر كله ملكًا بحتًا»، وبالتالي، يعتبر أن حكم ابن خلدون هذا مهم بالنسبة إلى الفكر السياسي الإسلامي.

هناك إذًا خلافة حقيقية وخلافة ظاهرية. أمّا الفترة التي دامت فيها الخلافة الحقة فلا يجد لها جوابًا عند ابن خلدون، ويبدو أنه يحصرها في عهد النبي. وما يُفهم من رأي الجمهور هو أن الخلافة الحقيقية دامت إلى أواسط عهد عثمان، ليختم العروي هذ التحليل بالقول: «على أي حال يتفق الجميع على أن معاوية هو الذي قلب الخلافة إلى ملْك، حيث الحكم (بمقتضى الطبيعة البشرية، المَلِك القاهر المتحكم)...». ثم يرجع لينبّه في تمحّصه هذه النقطة بالقول: «إن مؤدّى تحليل ابن خلدون هو ما أكدناه في بداية هذا الفصل من تساكن ثلاثة عناصر فيما نُسمّيه بالدولة الإسلامية. ذكرنا الدهرية العربية والروح الإسلامي والتنظيم الآسيوي، ويذكر ابن خلدون المُلك الطبيعي والخلافة والسياسة العقلية»[14]. ويلفتنا العروي إلى أن ابن خلدون في تحليله هذا لا يخرج عن مألوف التدوين التاريخي العربي، فهو لا يتفوّق على من سبقه في صناعة التاريخ إلّا بعد أن يتفق معهم في جل الأمور»، وهو ليس أول من قال بانقلاب الخلافة إلى ملْك، ولا ننسى أن ابن خلدون مؤرخ وفقيه في الوقت نفسه، «عندما يحكم فإنه يتقمّص لباس القاضي السُنّي المالكي، أمّا عندما يسرد ويُحلل فإنه يحاور جميع الذين حاولوا استنطاق وقائع التاريخ». ثم يصل إلى القول: «هناك إذن واقع تاريخي تم حوله الإجماع بين الفقيه والمؤرخ والفيلسوف. جاء ابن خلدون فأخذ بعين الجد كل موقف على حدة، ورجع إلى الواقع التاريخي فأظهر أن المواقف الثلاثة لا تتنافى بقدر ما تتكامل»، وتأتي مشكلة الفقيه وصعوبة موقفه - لدى العروي - من

(14) المصدر نفسه، ص 96-97.

أن «الفقهاء يتكلمون دائمًا عن الخلافة التي لم تُطبَّق إلّا في مدة قصيرة، وبإلهام رباني، في حين أنهم يعيشون تحت نظام لا يمت إليها بأوهى الصلات...»[15].

من الناحية العملية، على الرغم من أحلام الفقيه بطوبى الخلافة، يبقى محافظًا على تعايشه مع سلطة الملك القائمة ومعترفًا بشرعيتها، وإن كانت منقوصة. ويستشهد العروي بموقف الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، حيث يقول: «إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوّفًا إلى مزايا المصالح، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأسًا، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح». ثم يعلّق على موقف الغزالي وحججه بالقول: «هذا تعليل واضح لضرورة التكيف مع الواقع»؛ إذ إن «الطبيعة الإنسانية لا تتحمل النظام الأسمى، أي الخلافة، والوعي بهذه النقطة الأساسية هو الذي دفع الفقهاء إلى إهمال مسألة الخلافة»[16]؛ إذ إن الوعي بصعوبة استرجاع الخلافة بأنموذجها الراشدي دفع الفقهاء إلى التخلي عن إحيائها وتقليص متطلّباتهم. ويعرض العروي هذا التقهقر التدريجي في متطلّبات الفقيه، من الغزالي إلى ابن تيمية ثم إلى ابن القيّم الجوزية، ومنه إلى ابن فرحون. وأول ما يلفت العروي في ابن تيمية هو أنه لا يتكلم على الخلافة بقدر ما يهتم بتطبيق الشرع فحسب، ويعني بالدولة الإسلامية دولة الشرع فحسب، فغدا الفقيه يتكلم على الشريعة كثيرًا وقليلًا عن الخلافة، ومع توالي الأحقاب لجأ إلى نوع من اللاأدرية يدل على حرج الموقف، وهو تجلّى في موقف ابن القيم الجوزية الذي ساوى بين الشريعة والعدالة، حيث قال: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور... فليست عن الشريعة». ثم انتقل الوضع إلى حالة عبّر عنها ابن فرحون، وهي حالة بات يتعذّر فيها تطبيق السياسة الشرعية، فيضطر الفقيه إلى الاعتدال فيقلل من التذكير بالقواعد الشرعية. ويذكر العروي كيف في هذا الحال يصبح الشرع، من منظور المتأخرين، مرادفًا للعدل والقانون. وعلى هذا، قال ابن فرحون، وتماشيًا مع الحال الجديدة: «السياسات نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع الكثير من المظالم وتردع أهل المفاسد،

---

(15) المصدر نفسه، ص 101.

(16) المصدر نفسه، ص 102.

ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها والاعتداد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع تضل فيه الأفهام وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيّع الحقوق... والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم». ويعقّب العروي على هذا التحول في المواقف من الخلافة ثم من الشريعة والتخفف المطرد من تبعاتهما، بالقول: «والواقع هو أن تطبيق الشرع حرفيًا صعب. وحتى في حال التطبيق لا يكون النظام الناجم عن ذلك خلافة. إذ إن ما يفصل الخلافة عن المُلك، برأي الفقهاء الضمني، هو أن الخلافة الحقة لا تطبّق الشرع فقط، بل تطبّق الشرع لتحقيق المقاصد التي هي مكارم الأخلاق. والخلافة هي الحكم الذي يهدف من وراء تحقيق المصلحة الدنيوية الوصول إلى مقصد الشريعة. إلى ما يسمّيه الفقهاء وغيرهم مكارم الأخلاق. فلا يكون الحكم خلافة إلّا إذا نظر إلى ذاته كأداة في خدمة هدف أعلى، تحت ظل الملك تخدم الشريعة أهداف الدولة، وتحت ظل الخلافة تخدم الدولة أهداف الشريعة»[17].

يحلّل العروي الموقف السيكولوجي والعملي السياسي للفقيه تجاه الخلافة التي غدت لديه طوبى، لأن تحققها بات يحتاج، في نظره، إلى معجزة، وتجاه المُلك أو السلطنة أيضًا كأمر واقع صلب فرض نفسه عليه، واستخلص منه نوعًا من الإقرار بشرعيته. وهو لذلك يلخّص موقف الفقيه من تحوّل الخلافة إلى ملْك بقوله: «من الشطط أن لا نرى في موقف الفقهاء سوى الخضوع للواقع الإنساني. إن واقعيتهم تتأصل في طوبى دفينة: بما أن الخلافة تستلزم أن يصبح الإنسان غير الإنسان، فلا بد من العيش في انتظار المعجزة، داخل دولة شرعية - أي دولة تطبق الشريعة... فطوبى الفقهاء تخاطب الإنسانية قاطبة وتتجاوب مع جميع الطوبيات السابقة واللاحقة»[18].

يسجل العروي أن في مقابل موقف الفقه الممزّق بين التعلّق بطوبى الخلافة والمستكين للسلطان القائم، توجد واقعية المؤرخ - الأديب: ينظر المؤرخون والأدباء إلى السياسة والحكم نظرة مخالفة لنظرة الفقهاء، ويتفق الجميع على ضرورة معايشة الواقع، لكن الفقهاء وحدهم متعلقون بطوبى الخلافة.

---

(17) المصدر نفسه، ص 102-104.

(18) المصدر نفسه، ص 104.

إن الآداب السلطانية التي تؤلف جزءًا كبيرًا من التأليف العربي الإسلامي منذ أواسط القرن الثالث الهجري تختلف في محتواها وأهدافها. يستدل الجميع بالقرآن والحديث، «بيد أن هناك ظاهرة تميّز كتب الآداب السلطانية وهي وفرة الاستشهاد بحوادث تاريخ الفرس وأقوال حكماء اليونان. إن الفقهاء لا يعادلون أبدًا بين الشرع والعدل الإنساني لأن السُنّة أعلى من ناموس العقل، في حين أن مؤلفي الآداب لا يكادون يميّزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط»[19]، بينما يغرق الفيلسوف المسلم في طوبى المدينة الفاضلة ولا يُعبّر عن سياسة فعلية.

يحلل العروي خطابات الفقيه وصاحب الآداب السلطانية والفيلسوف، ليُظهِر تناقضاتها الداخلية وضعفها وهزال النتائج التي توصّلت إليها، وليكشف تحتَ غلالاتها حقيقة السلطة الفعلية، باعتبار أنها «صورة معكوسة للتجربة السياسية العربية»، وهي على ما تحمله من طوبى وتخيّل (الفقيه والفيلسوف) تخدم السلطان ولا تضيره. ويعتبر العروي أن تلك الطوبى ما هي إلّا ظل السلطنة القائمة، وذلك بمعنيين مختلفين: أولًا نتيجة عكسية، أي صورة مقلوبة للوضع القائم؛ ثانيًا وسيلة لتقوية الوضع القائم وتكريسه، فتنقلب الطوبى بذلك إلى أدلوجة.

أمّا عن كيفية مواجهة الفقيه والفيلسوف السلطانَ نظريًا، فقال إن المرء يعيش تحت سلطان ويتخيل في الوقت نفسه أنه لا يحتاج إلى سلطان، في ظل وازع أخلاقي ذاتي لا خارجي. هذا الوضع الخالي من القسر ويحكم بالوازع الأخلاقي هو عند الفقيه الخلافة، وعند الفيلسوف المدينة الفاضلة. أمّا عن سؤال: متى وكيف تنشأ هذه الحال؟ فيجيب الفقيه: عندما يشاء الله تغيير طبيعة البشر، بينما ينيط الفيلسوف الأمر بالفرد العاقل والحكيم، وينيطه الصوفي بتربية المريد. وهذه كلها إجابات لا تضر السلطان في شيء، بل تخدمه وتقوّي مركزه. هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فإن الكيفية التي يتصور بها المفكرون المسلمون الدولة مؤشر مهم على جوهر واقعيتها؛ فطوباويتهم تشكل الوجه الآخر لواقعيتهم: الطوبى نتيجة السلطنة وتعويض عليها، والفردانية ثمرة الاستبداد وثورة سلبية

(19) المصدر نفسه، ص 105.

عليه، و«جوهر التجربة السياسية تحت ظل السلطان هو التناقض المعروف بين المدينة والبيت، أي بين السلطة العمومية وسلطة الفرد على نفسه»[20]؛ إذ إن الفكر السياسي في الإسلام متجذّر في الطوبى التي كانت نتيجة طبيعية لمعايشة الدولة السلطانية على الرغم من إهمالها مقاصد الشريعة. والخلافة طوبى ومثل أعلى، شأنها في ذلك شأن جمهورية أفلاطون. وفي سماء المثالية - على حد قول العروي - تتشابه الطوباويات كلها. والعروي يعتقد أن الخلافة لم تستغرق سوى فترة قصيرة للغاية من عمر الدولة في بلاد العرب والمسلمين، ثم تحوّلت الدولة إلى مُلْك، على نمط الدولة السلطانية. واتفاق الفقهاء والأدباء والمؤرخين والصوفية والفلاسفة في حكمهم على السلطنة دليل على أن الواقع الذي عاشوا فيه جميعًا كان واحدًا وبعيدًا عن مقصد الشريعة، وكانوا أمام دولة السلطان أو الملك. ويقول العروي: «إن التاريخ الوقائعي لم يعرف دولة - إسلامية، باستثناء فترة الوحي والإلهام»[21]. وفي ما عدا تلك الفترة القصيرة من الخلافة الغامضة من التاريخ الإسلامي، ساد نظام السلطنة، فأبقي الفقيه على مسافة تفصله منها، وذلك لافتقاده الاقتناع بشرعيتها، وثابر الفقيه والمؤرخ والفيلسوف على الدعوة والنصح كي يرجح العدل على الجور؛ فالحكم الصحيح هو الخلافة، وكل حكم غير الخلافة جائر لأنه يهمل مقاصد الشريعة، ولا وجود للسعادة في ظل الدولة الجائرة.

إن الخلاصة الضمنية التي يخرج بها العروي من كلام الفقهاء هي تمييزهم بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية، أو بين الخلافة النبوية الحقيقية ونظام الخلافة، أي الدولة الشرعية. بمعنى آخر، إن الخلافة مثل أعلى لا يتحقق إلّا بتوفيق وإلهام من الله، تتغير فيها الطبيعة الإنسانية، ليصبح الوازع فيها دينيًا صرفًا. وكي تُستعاد هذه الفترة، لا بد من معجزة ربانية، لذلك لا ينفك الفقيه يُذكِّر بالمثل الأعلى ولو ظهر له بعيد التحقق. أمّا في غير فترة الخلافة تلك، فصار الحكم إمّا ملكًا طبيعيًا بحتًا، وإمّا خلافة صورية، فنتج من هذه المقدمات اليأس من إصلاح الدولة القائمة خلافة، صورية أكانت أم سلطنة.

---

(20) المصدر نفسه، ص 115-116.

(21) المصدر نفسه، ص 123.

لا يتردد العروي في الكشف عن تهافت موقف الفقيه وتناقضات خطابه المزمنة بطريقة تجعل منه ممزقًا بين التاريخ الفعلي الذي لا يقبله إلّا اضطرارًا (الخلافة الصورية، السلطنة)، ويفتقد القيمة والمعنى، وواقع مثالي مرفوع إلى عالم الغيب (الخلافة) يستودع فيه تطلّعاته وقيمه الراسخة، وينتظر معجزه ربانية لاستعادته. فهو ظل مسكونًا بنوستالجيا الخلافة. يصف العروي هذه الوضعية بقوله: «هكذا نصل إلى جوهر التجربة الإسلامية، أعني التخارج بين الدولة والقيمة، بين التاريخ والحرية، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد»[22].

يقف العروي متسائلًا عن التسمية الملائمة للدولة التي أعقبت الخلافة الحقيقية، حيث أصبحت «العصبية» هي الوازع فيها، ويرفض تسميتها «الدولة الإسلامية»، التسمية التي راجت عند الإسلاميين في العصر الحديث، ذلك لأن الدولة الإسلامية تلائم الخلافة الحقيقية التي تصوَّرها الفقهاء. وتبدو التسمية «دولة شرعية» أصح عنده، لكن ذلك يسبب التباسًا كبيرًا، لأن القارئ العادي لا يُفرّق بين الدولة الشرعية والخلافة. وإذا قلنا دولة الإسلام أو دولة المسلمين، يبدو أيضًا مقبولًا إذا كان المقصود نظامًا تُقام فيه شعائر الإسلام ويعيش فيه مسلمون، وليس نظامًا إسلاميًا. لكن «تبقى عبارة دولة سلطانية، وهي التي اخترناها لأنها الأقرب إلى الواقع والأقل التباسًا»؛ ففي غياب مصطلح أدق، فإن «الأقرب إلى الواقع هو أن نسمي النظام السياسي الذي عاش تحت ظله المسلمون في جل تاريخهم بدولة السلطنة»[23]، ولا يجوز أن يتوهم القارئ أن الدولة الواقعية كانت خاضعة لحكم الله، لأنها كانت في الحقيقة كل شيء سوى ذلك. لهذا يعتبر العروي أن «منذ قرون والدولة في البلاد العربية الإسلامية سلطانية، تخدم السلطان - ظل الله على الأرض. الجيش؟ هو يد السلطان، يحارب في الداخل أكثر مما يواجه الخارج. الإدارة؟ هي في الغالب أمانة... تُطلق على أفراد يؤتمنون على مال السلطان... لا يوجد ارتباط بين دولة السلطان وبين المصالح الجماعية»[24]. يتشبث السلطان بالشريعة، يُقرِّب الفقهاء، بل يرفع راية الجهاد «إلّا أنه في الوقت نفسه يقول إنه خليفة الله في أرضه... ظل الله على الأرض...

---

(22) المصدر نفسه، ص 116.

(23) المصدر نفسه، ص 120.

(24) المصدر نفسه، ص 129.

وأن الله أورثه الأرض ومن عليها. يخدم السلطان الشريعة ظاهرًا لأن الشريعة تخدمه باطنا»، ويقول: «قد يكون السلطان ورعًا أو قد يكون محبًا للحكمة، إلا أنه في هذه الحال يهدف إلى استكمال الإنسان في شخصه وحده لا في كل فرد من أفراد رعيته. بعبارة أخرى، إن ما ينقص السلطنة هو الحرية كهدف لكل فرد. لذلك قيل: لا حرية في نظام السلطنة... لأن الدولة ملك لعصبة حاكمة ممثلة في شخص السلطان... فالخزينة والجيش والبيروقراطية... ملك له يتصرّف فيه كما يشاء... وأن ما يُميّز السلطنة هو فصم عام: بين الدولة والمجتمع الإنتاجي، بين الملك والرعية، بين الأمر والقانون، بين السلطان والقرآن»[25]، فهي دولة قهر وتسلّط؛ إنها مجرد جهاز قمعي في غطاء أيديولوجي يمنحها الشرعية والقبول أمام الرعية؛ إنها جهاز قمعي صرف، تفتقر إلى أدلوجة تبريرية تُكسبه ولاء الأفراد[26].

ثالثًا: الدولة الإسلامية/ الإسلام دين ودولة وطوبويات حديثة

أشار العروي إلى أن عبارة «الإسلام دين ودولة» نشأت في صفوف سلفية القرن التاسع عشر «ردًا على الدعوة المتأثرة بالغرب والرامية إلى تحرير الدولة من التزاماتها نحو الدين»؛ إذ إن السلطنة التي كانت مستقلة عن مقاصد الشريعة، كانت مضطرة إلى كسب موافقة الفقهاء في المحافظة على الظواهر، أي على القواعد الفقهية، فجاءت الدعوة الليبرالية «لتسير في نفس الخط الذي ذهب فيه الحكم السلطاني ولتطالب بقطع كل صلة مع الشرع، فرأى فيها الفقهاء دعوة لتحرير السلطان من كل قيد، واعتبروا أن من واجبهم التذكير بالشروط الشرعية التي تحدّ نسبيًا من السلطة المطلقة»[27].

تفحّص العروي تجربة بناء الدولة في عهود الإصلاح التي افتتحتها مرحلة «التنظيمات». في المرحلة الأولى، قامت الدولة السلطانية بعملية الإصلاح متأثرة بضغط أوروبي. ولم يُكتب للإصلاح النجاح الكامل لأسباب متعددة، أهمها، في

(25) المصدر نفسه، ص 106-108.
(26) المصدر نفسه، ص 147-149.
(27) المصدر نفسه، ص 121-122.

نظر العروي، العامل الداخلي؛ إذ لم يكن الإصلاح يحمل معنى واحدًا بالنسبة إلى السلطان والرعية ومن يُعبّر عنهم من فقهاء ومثقفين جدد. وأراد السلطان منه تقوية السلطة ومصادر القوة فيها، ولا سيما الجيش، بينما رغبت الرعية في الإصلاح للقضاء على أسباب الانحطاط، وفي مقدمها الاستبداد، فأصبحت الدولة في الحالة الأولى سلطانية مُلكية، وفي الحالة الثانية منفصلة نسبيًا عن أهواء السلطان وخاضعة لرغبات الرعية. ومن ثم، أدى الإخفاق إلى التدخل الأجنبي، وغدا الإصلاح تحت إشرافه المباشر. وكان وراء برنامج الإصلاح في المرحلتين منطق، هو منطق الفكرة الليبرالية في شأن الدولة التي كانت رائجة في القرن التاسع عشر[28].

لاحظ العروي أن الفقهاء وافقوا في المرحلة الأولى للإصلاح على مضمون الإصلاح بشرط أن يتقيّد السلطان بالشرع. وتوافقوا مع الليبرالية، وأطالوا الكلام على العدل، جاعلين منه مرادفًا لمفهوم الشرع، وقالوا إن العدل أساس النهضة، ويقيّد السلطان بقواعد الشرع. وفي المرحلة الثانية، عندما أخذ الغرب بزمام الأمور وتحقق الخطر وتراجع تأثير قواعد الشرع، افترق الفقهاء عن الليبراليين وتركّز اهتمامهم على المطالبة بجعل الشريعة القانون الأسمى الذي يستوحي منه المشرّع الترتيب والقواعد كلها، «فإذا صارت الدولة عادلة شرعية، فإن الفقيه يتحمّلها في انتظار المعجزة التي تحيلها إلى خلافة بتغيير الطبيعة البشرية».

من هنا، استنتج العروي أن «الفقيه لم يزل متشبثًا بطوبى الخلافة، بل زاد عليها طوبى الإمامة الشرعية، كان يتمنى تحقيق مقاصد الشريعة، فأصبح يتمنى تطبيق قواعدها الحرفية. تعمّقت وتعقدت طوبوية الفقيه»[29]. لكن هذا الموقف الاعتراضي على دولة التنظيمات لمصلحة أنموذج طوباوي لم يقدم شيئًا لإصلاح الدولة، لا في الحاضر ولا في الماضي. ويقارن العروي بين وضعية الفقيه في الماضي وموقفه في الحاضر، فيلاحظ أنه كما كرست طوبى الخلافة الحكم السلطاني عندما ربطت التغيير بمعجزة لا يمكن التنبؤ بوقوعها، عمل تشبث الفقهاء بطوبى الإمارة الشرعية في العصر الحديث، بكيفية غير مباشرة، على

---

(28) المصدر نفسه، ص 133.

(29) المصدر نفسه، ص 137.

تكريس دولة التنظيمات كقوة قهرية (عادلة) تأمر فتطاع، كما عمل تجاهل واقع الدولة «على استمرار التجربة التقليدية، تجربة فصم السياسة عن الإنتاج، والدولة عن المجتمع، والتاريخ عن القيمة».

احتلت الطوبى مكانة كبيرة في تحليلات العروي للدولة ماضيًا وحاضرًا، فأعطى تأثيرها دورًا معوّقًا لإصلاح الدولة، حيث ذهبت بجهد المؤمنين بها إلى الهباء؛ فهو لا ينفك عن تذكير قارئه بدورها في تكريس الواقع وإحباط عمليات التغيير الفعلية للدولة، فيقول: «إذا لم تُعرف الطوبى بصفتها طوبى، بصفتها دعوى موجّهة للإنسانية جمعاء وللتاريخ كحركة تامة كاملة، فإنها تحجب الواقع وتصبح بذلك وسيلة لتكريسه عن طريق تجاهله وتركه على حاله... (و) اعتنقت الحركة الوطنية في الأقطار العربية، كفكر سياسي، طوبى الفقهاء دون أن تعي أنها طوبى. فأشاحت بوجهها عن كل نظرية موضوعية في مسألة الدولة»[30].

قارن العروي بين الطوبى والأيديولوجيا من زاوية التأثير والوظيفة، فأشار إلى أننا نتعلّم من نظرية الدولة أن الدولة لا تنحل كلّية في الجهاز. وقد يكون الجهاز قويًا متطورًا، وعلى الرغم من ذلك تكون الدولة ضعيفة متخلفة. وذكر أن ابن خلدون ومكيافيلي اعتقدا أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة. ووصل إلى استنتاج مؤداه أن لا دولة حقيقية من دون أدلوجة دولتية تعني ما يستوعبه المواطن ويترجمه بعد حين إلى ولاء، فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة. الأدلوجة هي الوجه الأدبي للجهاز... إن الأدلوجة الدولوية عقيدة وجدانية وليست شعارًا فحسب، إنها الوجه المعنوي، إن لم نقل الوجه الحقيقي للدولة. وينوّه بأن النظرية وحدها توضح أن الدولة، الدولة الحديثة، خصوصًا، ذات وجهين: وجه مادي قمعي ووجه أدبي تأديبي بحسب تعبير غرامشي، الوجه الثاني هو ما نعنيه بالأدلوجة الدولوية. وبالتالي، فإن جهاز القمع وحده لا يؤمّن الاستقرار في عالم تتعدد فيه النزاعات العقائدية وتتحارب فيه الدول بالأجهزة. كل دولة لا تملك أدلوجة تضمن درجة ملائمة من ولاء وإجماع مواطنيها لا محالة مهزومة، كما أن الدولة العصرية لا يمكن أن تعود رمز مجتمع سياسي إلّا إذا أوجدت أدلوجة

---

(30) المصدر نفسه، ص 140-141.

دولوية[31]، بينما الطوبى تصطنع هوّة كبيرة بين ضمير الفرد والدولة، بين القوة والحق، وتفصل بين القيمة والأخلاق من جهة والواقع والدولة القهرية من جهة أخرى. ويعتقد صاحب الطوبى أو الفقيه والمفكر الإسلامي أن الدولة القائمة دولة الإنسان الحيواني، لهذا يرى أن للفرد العاقل الحق في أن ينجو بنفسه، وأن له القدرة على تحقيق سعادته بمعزل عن غيره، فيتمثّل نظامًا أسمى ينتظر تجسيده فوق الأرض من إلهام رباني. وفي المقابل، فإن «نظرية الدولة» تعارض على طول الخط هذا الموقف الطوباوي، فهي ترفض الحل الفرداني لأنه غير ناجح، وترفض الطوبى لأنها متعلقة بغير إرادة البشر، وتقرر أن الحل هو تأنيس الدولة، أي النظر إلى الدولة كمؤسسة تربوية تنقل البشر من الحيوانية إلى الإنسية. والحال، كما يقول العروي «إذا قلنا مسبقًا إن الدولة غريبة باستمرار عن القيم الأخلاقية، ولم نمنحها أدلوجة، فإنها ستبقى حتمًا كذلك، وتفقد قوتها ومنعتها»[32].

كانت الدولة السلطانية تملك جهازًا قمعيًا صرفًا تساكن مع طوبى المدينة الفاضلة وطوبى الخلافة، من دون أن تتوافر لها أدلوجة تبريرية توجِد إجماعًا وتُكسبه ولاء الأفراد. كان من المفروض في الفقهاء أن يمدوا السلطة القائمة بالتبريرات اللازمة، إلّا أنهم كانوا مرتبطين بفكرة الخلافة. نعم، قالوا للناس: أطيعوا أُولي الأمر منكم، لكن قالوا للناس من قبل: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، ولم يبيّنوا أبدًا سُبل التوفيق إذا تناقض الأمران، علمًا أن التناقض كان هو القاعدة في حياة المؤمنين. لذا، لم تظهر أدلوجة، وبالأحرى لم تتبلور نظرية الدولة[33].

هكذا فهم العروي دور الطوبى، في الماضي والحاضر، وهي عنده ليست عقبة بذاتها، بل هي شرط الوعي بضرورة التغيير، إذا أُدرِكت كطوبى، أي كبرنامج عمل مطروح على الإنسان كإنسان، وعلى النوع البشري في سيرورته التاريخية الطويلة. هذا النقد اللازم، لم ينجزه العرب، قديمًا وحديثًا. لهذا، لم تتوقف الطوبى عن الهيمنة على الفكر العربي المعاصر بتلويناته الإسلامية والقومية والماركسية. فدعانا العروي إلى إلقاء نظرة على مجال أفكارنا السياسية

(31) المصدر نفسه، ص 146-149.

(32) المصدر نفسه، ص 149-150.

(33) المصدر نفسه، ص 147.

المعاصرة لنكتشف أن أفكارنا الموروثة والأخرى المستحدثة لا تزال تُعيد إنتاج الطوبى الموروثة بصيغ مُستحدثة، وكان إرثنا هو إرث الدولة السلطانية على المستويين: التنظيري والفكري. وكانت السلطنة دولة القهر والسطو والاستغلال، ولم تكن تستوجب ولاء الفرد الذي يتولّى عوضها الأمة والعشيرة. وكان الجميع ينتظر بزوغ الخلافة، أي الدولة الفُضلى، فحصيلة الإرث إذًا هي الفصل بين القيمة والأخلاق من جهة والواقع والدولة القهرية من جهة ثانية.

أمّا في العصر الحديث، فإصلاحات عهد التنظيمات - كما يراها العروي - غيّرت جهاز الدولة وأعطته نفوذًا مضاعفًا من دون أن تُغيّر شيئًا من الفجوة الفاصلة بين ذلك الجهاز والمجتمع، بل يعتقد أن الفجوة ازدادت عمقًا واتساعًا. كما يشير العروي إلى أن جميع الدارسين الموضوعيين متفقون مع الباحث التونسي هشام جعيط على أن الدولة العربية ما زالت لاعقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة، ومرتكزة على العصبيات والعلاقات العشائرية، على بنية عتيقة للشخصية، ويؤكد من جهة أخرى واقعة أن الدولة العربية الحالية متأرجحة بين نمطين: السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية، بل تبدي في الواقع ملامح النمطين معًا. ويكمن سبب التأرجح في الفجوة بين السياسة والمجتمع المدني، بين السلطة والنفوذ المادي أو الأدبي، بين الدولة والفرد، تلك الفجوة الموروثة عن الدولة السلطانية القديمة التي ركزتها الإدارة الاستعمارية الأجنبية[34].

بناء على هذا، ليس من المستغرب أن تجدد الطوبى إنتاج نفسها وتُهيمن على أذهان النخب العربية الحديثة والمعاصرة في ظل دولة مابعد الاستقلال، التي لم تختلف في استبدادها عن الدولة السلطانية. لهذا، رأى العروي أن المذاهب الغربية التي انتشرت بين المثقفين العرب، من ليبرالية وماركسية ووجودية، لم تهيّئ أرضية لتجاوز الفجوة المذكورة بين السياسة والمجتمع المدني بين الدولة والفرد، ولا حتى لإدراكها إدراكًا صحيحًا موضوعيًا، لأنها عمّقت في الواقع الفردانية والطوبوية الموروثتين من الفكر التقليدي. والسبب الحقيقي في ذلك إنما يكمن في سلوك موروث لم يتغير بالقدر الكافي، فتلوّنت المذاهب الغربية عند انتشارها في الوطن العربي بالطوبى التقليدية التي ترى الدولة عالمًا من القهر

(34) المصدرنفسه، ص 146 و169.

والاستبعاد، وتتحملها على مضض، متحيّنة الفرص لتقويضها في انتظار الدولة الفضلى. فيستنتج العروي أن تجربتنا ما زالت هي التساكن المشحون بالبغضاء والخوف بين الخنوع والطوبى، بين الدولة والحرية؛ هي تجربة لا توفر أرضية ملائمة للبحث بجد عن سُبل موضوعية لتجسد الحرية في الدولة. ولهذا، من الواضح أن الليبرالية والماركسية لم تؤثرا في المحيط العربي كما يجب أن تكونا في حقيقتهما، ولم تمثّلا العلم والموضوعية بقدر ما مثّلتا نوعين من الطوبى، وسألتا هل يمكن أن تتغلب طوبى على أخرى أقدم وأشمل وأعمق وأعرق منها؟ يؤكد العروي أنه مهما يكن من أمر الليبرالية والماركسية في ذاتهما، فإنهما عندما تنتشران في المجتمع العربي تكتسبان بالضرورة حلّة طوبوية مكثفة، لأنهما تتلبسان ذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة الفضلى، وعلى هجران التنظيم السياسي القائم. كما أن التحليلين معًا يعمقان في الوجدان الهوة بين الحاكم والمحكوم، بين عالم السياسة وعالم الإنتاج، ذلك أن الفقهاء المسلمين سلكوا الطريق نفسها. والطوبى الإسلامية – انتظار عودة الخلافة بإلهام رباني – أظهرت فصم الدولة عن المجتمع بمظهر طبيعي لا مفر منه، وبذلك أقعد الفقهاء عن البحث عن وسائل عملية لتوحيدها، كذلك الطوبى الليبرالية، وبعدها الماركسية، أضفتا على الفصم نفسه حلة العِلمية، فبقي الناس على تشاؤمهم التقليدي، لا ينتظرون من الدولة سوى القمع والاستغلال، حتى تتحقق الدولة الليبرالية المنتجة العلمية حيث تتكفل بالأمن فحسب، أو تتحقق الدولة الشيوعية المنحلة في إدارة الأشياء[35].

يلاحظ العروي أن إضافة إلى طوبى «الدولة الإسلامية»، وإلى جوارها، هيمنت طوبى العروبة (طوبى الدولة العربية الكبرى) نسبيًا على الأذهان في النصف الثاني من القرن العشرين، وحلّ مفهوم العروبة محل مفهوم الأمة التقليدي في ذهن الأفراد ووجدانهم. وبالعروبة يتعلق الولاء، وبوجود هذه الطوبى تُنزع الشرعية عن الدولة الإقليمية، لأن ولاء الأفراد غير مرتبط بها، ولأن الإجماع ليس عليها. في هذه الحال، تنفصل السلطة عن الشرع، والقوة عن النفوذ الأدبي. أوامر الدولة تُنفذ، وبالتالي فإن إنجازات الدولة الإقليمية (القطرية) كلها لا تُكسبها ولاء ولا تُنشئ إجماعًا عليها، فيفتقر الكيان الإقليمي إلى أيديولوجيا عضوية يبرر

(35) المصدر نفسه، ص 151 و169.

بها وجوده لأنه مرتبط بطوبى تنفي الشرعية مبدئيًا عن جميع الكيانات الإقليمية. ويخلص العروي إلى القول: «إن المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة. فالمثقف العربي المعاصر يدور حول طوباويات مُستحدثة: المجتمع العصري الليبرالي، المجتمع اللاطبقي الماركسي، المجتمع الاشتراكي الموحد»، غير «أن نظرة الفرد العربي إلى السلطة، وهي نظرة ورثها عن الماضي، لم تنجح في تركيز الكيان القائم وتحويله إلى مجتمع سياسي بالمعنى الدقيق، وفي نفس الوقت، لم تفتح الطريق لإنشاء الدولة العربية الواحدة»[36].

الحال، أن الأمر عند العروي يحتاج من العرب والمسلمين إلى مواقف أخرى تجاه الدولة؛ إذ تثبت النظرية «أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة، وأن الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية. السؤال المطروح لكل فكر جدي، هو التالي: كيف الحرية في الدولة والدولة بالحرية؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة؟ كيف الدولة للحرية بالعقلانية؟ المطلوب هنا هو التأمل بجد وأناة في هذه المتلازمات، لا الإتيان بحلول ناجزة، إذ إن الاستعجال طوبوية تفتح الباب إلى الفوضوية، والفوضوية خلاقة أدبيًا، عقيمة سياسيًا واجتماعيًا». ويسترسل العروي في شرح تصوره لما يريد من الدولة، وليميزها من الطوبى، فيقول: «لا جدال في أن تحقيق المفاهيم الثلاثة في آن واحد صعب، لكن الحكم مسبقًا باستحالة الأمر يجعله فعلًا من المحال، في حين أن وضع هذه الأشياء باستمرار في أمر اليوم، حتى لو لم تتحقق في أمد قريب، يُعين على تغيير ممارسة السلطة، وبالتالي على تغيير كيان الدولة. هذا صحيح بالنسبة إلى أي دولة، وهو أصح بالنسبة إلى الدولة العربية»[37].

على صعيد مفاهيم حقوق الإنسان، تعرض العروي لمفهوم الحرية في المجال العربي الإسلامي على نحو خاص، ممهدًا لذلك بملاحظات منهجية أكد فيها أنه لا يبحث في مفاهيم مجردة، بل يبحث في مفاهيم تستعملها الجماعة العربية، ويحللها لا للتوصل إلى دقة استخدام المفاهيم، بل إلى أن نجاعة عمل الجماعة مشروطة بتلك الدقة. وأخذ في الاعتبار أن الشعارات والمفاهيم المتداولة تحدد أهداف الجماعة، وتشير في الوقت نفسه إلى حقيقتها، فيلاحظ

---

(36) المصدر نفسه، ص 170.

(37) المصدر نفسه، ص 167-168.

أن العرب المعاصرين لا يستعملون كلمة حرية بمعنى واحد. هناك جماعة متخصصة بالفلسفة تبحث في «مفهوم الحرية» وعن ماهيتها، فيلتقي الفلاسفة العرب المعاصرون في هذا بفلاسفة الماضي، ويرون المشكلة في علاقة الذات باللاذات، ويتصورون الحرية قدرة واستطاعة أو كسبًا، وينظرون إلى الحرية كمطلق. لذا، يرى العروي أن البحث الفلسفي في الحرية تافه جدًا، لأنه لا يبرهن بحال عن الحرية الواقعية. وفي الأوضاع الحالية لا تساوي تلك البحوث شيئًا، وإن يكن التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدرتنا على تمثّل الحرية. والأمر الأساس هو أن الفرد الاجتماعي يعيش الحرية، إمّا كتحرر وانعتاق وإمّا كخضوع وعبودية. وتدور التجربة في إطار الأكثر والأقل، وكل منا يعادل الحرية في مجموع الحقوق المخولة له، ويُفهم من التحرر انخفاض عدد الممنوعات وارتفاع عدد المباحات. وعلى هذا، فإن الباحث في العلوم الإنسانية الموضوعية لا يفعل غير اتباع هذا الحدس البشري العام وتطويره، ويقيس المؤرخ مقادير تحرير الفرد في المجتمع على التصرف في جسمه ومحيطه العائلي والسياسي[38].

على قاعدة هذا التمييز الكبير بين أسئلة الحرية ومعانيها في المجتمعات الوسيطة والحديثة، يعاين العروي المعاني التي أخذتها الحرية لدى الداعين إليها في المجتمعات العربية التقليدية الوسيطة والحديثة. فعند معاينته هذا الموضوع في المجتمع الإسلامي التقليدي، يذكر أن المجتمع الإسلامي كان لا يفهم من الحرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية اليوم عنها. وحملت مادة الحرية في القاموس العربي الوسيط معاني متميزة: معنى خلقي كان معروفًا في الجاهلية: الحرة تعني الكريمة يقال ناقة حرة، والثاني معنى قانوني: تحرير رقبة، لا يُقتل حر بعبد، والثالث معنى اجتماعي: الحر هو المعفي من الضريبة، والرابع معنى صوفي: تعريفات الجرجاني: الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة «الخروج من رق الكائنات».

هكذا، الصيغة المألوفة هي الصفة: حر، محرر، تحرير. إن المصدر الأصلي للحرية يستعمل بين من كان حرًا من الولادة ومن كان عبدًا ثم أُعتق.

(38) عبد الله العروي، مفهوم الحرية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 5-7.

فيلاحظ العروي أن المعنى المعجمي يحيلنا إلى مجال الفقه الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان، والأخلاق التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. يتعرض الفقه لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة والطفل. فيلاحظ العروي ترابطًا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة، فتصبح الحرية بالتعريف: الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، ومدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وعلى التطابق بين الشرع والعقل: «الحرية هي العدل الذي يقوم عليه الكون»[39]. أمّا المعاني التي أخذتها الحرية في مجال علم الكلام والأخلاق، فجرى تناولها من زاوية علاقة العقل بالنفس والروح بالطبيعة، ومن زاوية علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية، كجواب عن سؤال: هل يمكن أن تعارض الأولى الثانية؟ فيما صار يدور مفهوم الحرية في القرن التاسع عشر حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد المشارك في هيئة إنتاجية وسياسية، وهو مجال يختفي في الاستعمال الإسلامي التقليدي، وبالتالي يمكن «أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل، وبين حرية سياسية اجتماعية ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته»[40].

غير أن العروي يعارض المستشرقين الذين يحصرون مشكل الحرية في الفقه والمعاني المعجمية، ويدعو إلى البحث عن أدلة ورموز تشير إليها خارج الدولة، أو ضد الحكومة، فيجد مظاهر الحرية في البداوة، لأن البداوة كانت كرمز في ذهن الحضري تدل على فض جميع القيود المبتدعة؛ ذلك أن البدو الذين كانوا في بعض الأحيان يتمتعون بالحرية لأنفسهم فحسب، ويدعمون الاستبداد بغيرهم، كانوا أيضًا في بعض الأوضاع أداة تخفيف لذلك الاستبداد؛ فكلما ثاروا على أمير، خفف الأمير، لانشغاله بهم، وطأته على أهل المدن، فيظهر البدو إذ ذاك بمظهر الرادع للحكم المطلق. والدليل الثاني هو العشيرة التي تجسد العادات المفروضة على الفرد والمُلزِمة له، فهي إذن تحدُّ من مبادراته لكنها في الوقت نفسه تعارض أوامر السلطان التعسفية، وتضمن للفرد حقوقًا معروفة ثابتة. والعادة جزء من الذات، في حين أن الأمر السلطاني يخاطب المرء من الخارج وتطالبه

(39) المصدر نفسه، ص 14-15.

(40) المصدر نفسه، ص 16-18.

بالطاعة. والدليل الثالث على الحرية في المجتمع التقليدي العربي الإسلامي هو التقوى التي كانت تحرر الوجدان وتوسع نطاق مبادرة الفرد، وكانت طريقًا للشعور العميق بالتحرر من عبودية الجسم والعادات، فلا عجب إذا أصبحت رمزًا للحرية. والدليل الرابع هو التصوف الذي هو تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثّل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن جميع المؤثرات الخارجية؛ إذ نشأ التصوف في المدن بعد انحطاط الدولة وتدهور الحضارة. والاستبداد الذي يثقل كاهل المجتمع هو الشرط كي يتطلع الفرد إلى حرية تامة لا مشروطة، والتجربة الصوفية هي التي تمكّن الفرد من أن يتمثّل الحرية بالمعنى المجرد المطلق؛ فبينما يرمز البدو إلى حياة خارج القوانين الاصطناعية، يرمز التصوف إلى حرية وجدانية مطلقة داخل الدولة المستبدة. وكلما وسّعنا مفهوم الدولة وضيقنا مجال الحرية، كانت الدولة مستبدة. لكن الدولة كانت ضعيفة، وكان مجالها ضيقًا جدًا، عكس الدولة الليبرالية التي كانت وطأتها خفيفة على الفرد في أوروبا، لكنها كانت تمس تقريبًا جميع مجالات الحياة. وبالتالي، فإن تجربة المجتمع الإسلامي في مجال حرية الفرد أوسع كثيرًا ممّا يشير إليه نظام الدولة الإسلامي التقليدي، وحيز الحرية مواز ومخارج لحيز الدولة، لكن حيز الدولة ضيق وحيز اللادولة، أي حيز الحرية، واسع. يختم العروي عرضه أدلة الحرية في المجتمعات التقليدية الإسلامية بالقول: «لم نثبت في بحثنا واقع الحرية، إنما أثبتنا حلم الحرية، أو بتعبير عصري طوبى الحرية.. قد يُقال: هذه نتيجة تافهة وربما هذه نتيجة تافهة، ولكن وجود طوبى الحرية في مجتمع ما مهم جدًا لأنه يدل على أن المجتمع مستعد لقبول الدعوة إلى الحرية»[41].

أشار العروي إلى التحول الذي أصاب وجهة نظر العرب والمسلمين تجاه الحرية في القرن الثامن عشر، حين اتسعت الدولة واضمحل نطاق اللادولة، فضاق مجال الممارسة اللامشروطة واللاواعية، واتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة. وعملت حركة الإصلاح، أو سياسة التنظيمات، على تقوية الدولة إزاء تحديات الدول الأوروبية الاستعمارية، فصارت التجربة الفردية تدور كلها حول نطاق الدولة، فضعفت العشيرة وانحلت، وما عادت تستطيع حماية

(41) المصدر نفسه، ص 24.

أعضائها، فأصبحت عاداتها قيودًا تضاف إلى قيود الدولة المستحدثة. وجرى نقض الحرفة والزاوية مع العشيرة والعائلة، وضعف ميل الناس إلى التصوف، وتحققت قاعدة الجدل القائلة: كلما ضاق مجال الحرية كواقع ازدادت قوة الحرية ودقتها كمطلب ومفهوم.

هكذا نشأت الشخصية كعضو فاعل في العائلة والدولة: أعطى العلم الحديث الابن شخصيته، وأعطى العمل البنت شخصيتها، وبدأ الاثنان يحسان في الوضع الجديد بقيمة ذاتية. ولا عجب في أن ترتفع أصوات تطالب بتحرير المرأة، وبتحرير الولد من تعسف العائلة، والتلميذ من قسوة المعلمين التقليديين، والصانع من استغلال أرباب المصانع، وفي أن تنتشر كلمة الحرية في مجالات المخاطبة والتعبير، وبقدر ما أصبحت التجربة الإنسانية كلها تجربة سياسية مرتبطة أساسًا بالدولة. كما جرى، في نظر العروي، رفع شعار الحرية في كل ميدان: رُفع شعار تحرير العرب المسلمين من خطر الأجانب، وتحرير الصانع من الاحتكار، والمرأة من العادات البالية، والذهن من الخرافات، والأدب من الأساليب العتيقة، وكل دعوة من هذه الدعوات تشير إلى قانون أسمى.

يلخص العروي المشهد السياسي - الثقافي العربي الإسلامي من مفهوم الحرية ومشتقاتها في القرن التاسع عشر، فيقول: «نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات... إن تلك الحركات تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوروبية وعربية إسلامية، بدون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي.. إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري»[42]؛ إذ كان المجتمع الإسلامي في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر ممّا كان في حاجة إلى تحليل مفهومها، ومن هنا لم يتجاوز العرب المسلمون رفع هذا الشعار إلى التحليل الفلسفي.

---

(42) المصدر نفسه، ص 36.

يذهب العروي في تحليله إلى أن العهد الذي كانت فيه الحرية مطلبًا حيويًا للمجتمع العربي دام من أواسط القرن التاسع عشر إلى مابعد الحرب العالمية الثانية، وكانت فيه المنظومة الليبرالية أكثر ملاءمة لوضعية المجتمع العربي. ويلاحظ أن مؤلفات ذلك العهد لا تتصف بالعمق، وعندما اكتشف العرب حدود هذه الليبرالية المبسطة ونواقصها في التطبيق، انقادوا من نظرية الحرية إلى الماركسية والوجودية والكلامية المُحدثة التي ترتد إلى الفلسفة الألمانية. كما يسجل العروي تقدُّم الاهتمام باجتماعيات الحرية وحدودها ومعاييرها الاجتماعية، فما عاد الاهتمام مركزًا على الفرد في علاقته بالاجتماع أو السياسات فحسب، وإنما انصب أيضًا على النظر إلى حريات الأفراد في علاقتهم بالجماعات؛ ففي ما يتعلق بالحقوق المادية التي هي وسائل الحرية، نلاحظ أنها تتقبل الزيادة والنقصان نتيجة عراك متواصل بين الأفراد والجماعات. ولا تتحسن حصة الفرد من الخيرات والثقافية والعلم والصحة إلّا إذا تحسنت منزلة عائلته وطبقته بالنسبة إلى العائلة والطبقة الأخرى. وحرية الفرد مرتبطة بتقدم طبقته ومجتمعه والنوع البشري. ويختم العروي سرده بالقول: «وهكذا ندخل في ميدان التقويم والمقارنة، التقدير والتعداد، أي ميدان اجتماعيات الحرية، حيث تستعمل الأرقام والمقاييس ومؤشرات نقارن من خلالها أمس باليوم في نظرة تاريخية عامة على الإنسانية. إن الحرية في هذا المنظور تعني فقط عملية تحرير مستمرة». ويسجل تراكم الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تساهم في معرفة درجة تقدم الحرية في المجتمع، وتضيء المؤشرات على مدى تحقق الحريات في الحياة العامة لذلك المجتمع[43].

هكذا، يعرض لنا العروي معاني الحرية ودلائلها في المجتمعات الإسلامية التقليدية، ومظاهرها واتجاهاتها في تلك المجتمعات في العصور الحديثة والمعاصرة، فيرى أن الحرية في المجتمع القديم كانت خارج الدولة، بينما غدا العرب بعد القرن التاسع عشر يمارسون الحرية في كنف الدولة وبدلالتها. كما أن الحرية عند العرب المعاصرين هي حرية سياسية واجتماعية، في حين أن معانيها في المجتمعات الإسلامية الوسيطة كانت ملتبسة بالحرية النفسية

(43) المصدر نفسه، ص 91-92.

والوجدانية على شاكلة حرية المتصوف، وهي حرية مثلومة، حرية في الإحساس والوجدان، ويطوقها الواقع بقيوده. فضلًا عن ذلك، فإن قضية الحرية في الثقافة العربية الإسلامية مسألة كانت تعالَج داخل الإطار الديني في علم الكلام أو في الفقه، بينما هي تُطرح حاليًا في المجال المدني، والفرد في المفاهيم الليبرالية عضو ناشط في هيئة إنتاجية واجتماعية، بينما هو المؤمن المنغلق على الذات في مجتمعاتنا العربية الوسيطة، إضافة إلى أن تحقق الحرية مشروط بأن تعقل، أي أن تصبح «حرية عقلانية»، بينما هي في التراث الإسلامي حرية جوانية فحسب.

الفصل الرابع

وجيه كوثراني:
في التجربة السياسية الإسلامية
(علاقة المؤسسة السياسية بالدينية)

كرّس وجيه كوثراني جزءًا كبيرًا من بحوثه لدراسة تحولات السلطة في المجال العربي الإسلامي، ولعل ما عبّر عنه في مقطع من كتابه السلطة والمجتمع والعمل السياسي يمكن أن ينطبق على الجزء الأعظم من كتاباته؛ إذ قال «إن ما يطمح إليه البحث هو متابعة المسار التاريخي لتحولات السلطة، وأنماطها في مجتمع كان قد خضع لتجربة الحكم العثماني قرونًا عديدة، وحمل في داخله تركيبة مؤسساته الأهلية والسلطانية خصائص (المُلك القائم على العصبية) وفقًا لتعبير ابن خلدون، وتراث صيغة (ولاية التغلب) وفقًا لتجربة الدولة السلطانية التي أُرسيت في التاريخ الإسلامي، ومرجعية النص الشرعي المتمثل بفتاوى هيئات الفقهاء المعيّنة من قبل السلطات، إلى جانب جملة من المعطيات والتقاليد في المدينة والأرياف»[1]. فكان مدار اهتمامه تحليل التجربة السياسة العربية الإسلامية، وأسلوب بناء السلطة وآليات عملها وجذورها الاجتماعية والعصبيات المساندة لها وعلاقة كل ذلك بالإسلام، مستعينًا بمنهجية ومرجعيات تاريخية معاصرة، ولا سيما منهجيات مدرسة الحوليات الفرنسية، فأظهر تفضيله المنهج التاريخي على المناهج الأخرى، بما فيها المنهج الأنثروبولوجي.

---

(1) وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 13 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 214.

كتب كوثراني في الذاكرة والتاريخ: «صحيح أن المنهج الأنثروبولوجي يفيدنا في استخراج ما يمكن أن يكون ثوابت وخصوصيات أو بنى، لكن المنهج التاريخي يسلط الضوء على التواريخ المقارنة، وعلى أقنية التفاعل، وأنماط التحول والتطور، وأشكال التقارب والاختلاف، حيث يدرس 'الثوابت' في مسار التحول»[2]. ولا يخفي تأثره بدرس ابن خلدون في دراسته التاريخ، وفهمه العلاقة بين العصبيات ونشوء الدول وتطورها وانهيارها، ومن ثم إعادة إنتاجها في ضوء بزوغ عصبيات جديدة، وفهمه أيضًا عملية التطور والانتقال من مثال الخلافة إلى نسق المُلك، والتعامل الفقهي مع إمارة التغلب، وفوق ذلك كله تشريح مفهوم العلاقة بين الشريعة والسلطة وتفكيكه، وبين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية؛ إذ اعتقد كوثراني أن في عصر ابن خلدون «تكاملت مسالك المعرفة العقلية والنقلية والتجريبية، لتؤسس منهجًا تاريخيًا، هو في أساس التجاوز الذي حققه ابن خلدون على مستوى المنهج، إنه تجاوز لمنهج الجرح والتعديل في الرواية، وتجاوز أيضًا لمنهج كل علم من علوم الحضارة الإسلامية معزولًا عن الآخر، إنه التكامل في الاستخدام الوظيفي لعلوم الحضارة الإنسانية مجتمعة وملتقية في حقل مشترك لهذه العلوم هو حقل التاريخ»[3].

من الزاوية المنهجية، يمكن اعتبار كوثراني في صف الجيل الرابع من المؤرخين العرب. وإذا كان حسن إبراهيم حسن قد مثّل الجيل الأول في اهتمامه بـ «التاريخ السياسي» للتجربة العربية الإسلامية، وانصرفت بحوث الجيل الثاني الذي مثّله عبد العزيز الدوري إلى «الاجتماعي الاقتصادي»، واهتم الجيل الثالث (العروي وجعيط والجابري) بالثقافي والرمزي والأسطوري والأيديولوجي وقضايا الهوية والمفهومية، يمثل وجيه كوثراني ورضوان السيد الجيل الرابع الذي يطمح إلى تجاوز التركيز على جانب واحد من التاريخ العربي الإسلامي: الجانب السياسي (الجيل الأول)، أو جانب الاقتصاد والمجتمع (الجيل الثاني)، وجانب الأيديولوجيا (الجيل الثالث). فكان «التاريخ المفهومي»، أو تاريخ المفاهيم والأفكار، هو حقل اهتمام جيل كوثراني، لكن تركيز هذا المؤرخ

---

(2) وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ص 64.

على المفهومي والأيديولوجي في ترابطهما بالحقل الاجتماعي لا يُلغي تداخل الحقول المعرفية التي كانت موضوعات اهتمام المؤرخين السابقين، ولا الاهتمام بالتواريخ السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا ينفصل عنده التاريخ المفهومي والأيديولوجي عن مُعطيات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، حيث تمكّن جيله من أساليب العلوم الاجتماعية ومبادئها، ومن خبراتها وطرائقها وتقنياتها المنوّعة، فانشغل في كتابة التاريخ المفهومي والأيديولوجي للثقافة العربية الإسلامية الوسيطة، وفي كتابة التاريخ الاجتماعي - الثقافي العثماني، وفي فكر عصر النهضة ومآلاته في الاجتماع والثقافة والسياسة وفي ترابطه مع حركية اجتماعه السياسي، وهو تاريخ يقول عنه السيد: «يقرأ المفاهيم والتوجهات والأفكار السائدة والهامشية والمعارضة، ويتصدى لعرض الأيديولوجيات الكامنة وراء التصرفات والأعمال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والرمزية والأخلاقية»، فتُصبح وظيفة الباحث والحالة هذه «العرض الكاشف من أجل الفهم، وتقدير الوظيفة والدور وطرائق العمل والاشتغال، والعرض الناقد، بمعنى التحليل والمقارنة، والوضع في السياق، ومحاكمة الفكرة أو الرؤية استنادًا إلى المرجع الأيديولوجي والعرض المحرّر، بمعنى الاستيعاب والتجاوز عن طريق التمدّد والزمان والمكان»[4].

وضع كوثراني نفسه، في زمن الشباب، على مسافة من الماركسية السوفياتية الرائجة، واقتبس منهجياتها المتجددة التي لا تُهمل المستويين الثقافي والسياسي، والمستوى القومي أيضًا، والمُطعّمة بالفيبرية. كما أنه نأى بنفسه، في زمن النضج، عن منهج الجابري في تحديد علاقتنا بالتراث والحداثة، وعن القراءة «الطبقية» التي تُحوّل الأفكار إلى مسرح عرائس للطبقات، فتعامل مع المنظومات الفكرية والسياسية والثقافية في ترابطها الحميم مع المنظومة المجتمعية في مسارها التاريخي المديد، وصبّ بحثه على المنظومات الفكرية - السياسية الإسلامية قديمًا وحديثًا، رافضًا التعامل مع الإسلام باعتباره جوهرًا ثابتًا عصيًا على التحول. وأدرك في المقابل أهمية «النص» في التاريخ، وتعامل مع الإسلام في الترابط مع المسلمين في وعيهم واجتماعهم التاريخي، ونظر إلى الثقافة العربية في ترابطها

---

(4) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 13.

مع الثقافة العالمية، طامحًا إلى قيامها بدور مساهم فيها. ولا يرى أن ثمة خصوصية قومية لمناهج العلوم، أو أن هناك طرائق عربية إسلامية خاصة لكتابة تاريخ الاجتماع السياسي العربي. كان مدار اهتمامه تحليل التجربة السياسية العربية الإسلامية، وأسلوب بناء السلطة وآليات عملها وجذورها الاجتماعية والعصبيات المساندة لها، وعلاقة ذلك كله بالإسلام، مستعينًا بمنهجية ومرجعيات تاريخية معاصرة مختلفة، ومركّزًا على إيقاعات الأزمنة المديدة على طريقة بروديل وأصحاب مدرسة الحوليات، ومتحدثًا عن مُنجزه البحثي بقوله: «كان مسعاي في البحث التركيز على فهم ظواهر التحولات الفكرية والثقافية والاجتماعية في الاجتماع السياسي العربي الحديث والمعاصر، وضمنه الاجتماع السياسي اللبناني. وفي كل المحاولات كان الهم المعرفي ينطلق من السؤال المركزي على الإشكالية الكبرى في التاريخ العربي والإسلامي: أزمة التحول من الدولة السلطانية إلى الدولة الوطنية الحديثة، أي أزمة التحول من الاجتماع العصباني إلى الاجتماع الوطني المدني»[5].

احتذى كوثراني حذو رضوان السيد في قراءة تاريخ المسألة السياسية والدولاتية في المجال العربي الإسلامي، فصب اهتمامه على التحولات الفعلية للدولة والسياسة في علاقتهما بالإسلام، وليس على التأويلات والدعاوى الأيديولوجية التي لا تصل إلى نتيجة ذات بال. ونوّه بهذه الصلة بين بحوثه والعلاقة التكاملية مع بحوث السيد، مذكرًا بأطروحة الأخير القائلة إن الدين (الإسلامي) لا يحتاج إلى الدولة، بل الدولة هي التي تحتاج إليه، وإن مهمات الدولة/ الخلافة «ليست حراسة الدين وسياسة الدنيا» كما شرّع لها كثير من الفقهاء بتأثير الثقافة الفارسية (عهد أردشير)، بل إن الدولة عندما ادعت حماية الدين وصادرت الولايات الدينية أساءت إلى الدين ولم تخدمه. ويعلّق كوثراني على وجهة نظر السيد هذه في كتابه الجماعة والمجتمع والدولة بالتشديد على أنه يكمّل في بحوثه وجهة النظر هذه، فيقول: «وجهة نظري مكملة تقول إن هذه المصادرة (مصادرة السلطة السياسية للولايات الدينية) تحققت بصورة تدريجية في تجارب الدولة السلطانية، بدءًا من تجربة الدول السلجوقية إلى المملوكية والإيلخانية، وصولًا

(5) وجيه كوثراني، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن (بيروت: دار النهار، 2007)، ص 11-12.

إلى نموذجين متأخرين استكملت فيهما عملية مصادرة الأحكام السلطانية للفقه والفقهاء، هما نموذج الدولة العثمانية سنيًا، ونموذج الدولة الصفوية شيعيًا، حيث تم تأسيس هذه المصادرة في مؤسسات وأجهزة ومناصب، وتجدون وجهة النظر هذه موسعة في كتابي (الفقيه والسلطان)..»[6].

أولًا: من الخلافة الراشدية إلى خلافة المُلك العضوض (المجال الديني والمجال السياسي)

انتقد كوثراني مزاعم الباحثين الذين افترضوا أن هناك اختلافًا جوهريًا، في مجال العلاقة بين الدين والسياسة، بين التجربتين الإسلامية والمسيحية، وأشار إلى أن كثيرًا ما يلجأ بعض الباحثين، عربًا وأجانب، إلى هذا التمييز القطعي، وبالتحديد في مجال العلاقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. ومرجعية هذا التمييز ومصدره كامنان، برأي كوثراني، في اختلاف المفردات والمصطلحات ومواقع المؤسسات السلطوية في أجهزة السلطة ومراتبها، الأمر الذي يحدو بكثيرين إلى القول إن لا كنيسة في الإسلام، لا رجل دين (إكليروس) في الإسلام، إن الإيمان الإسلامي لا يحتاج إلى وسطاء بين المسلم وربه... إلخ.

على الرغم من اعتراف كوثراني ببعض ما تحمله هذه الأقوال من صحة في وجه من وجوهها، فإنه أكد وجود استقلال فعلي، في التجربة العربية الإسلامية لبناء الدولة، بين المجال السياسي والمجال الديني؛ فمن خلال رجوعه إلى معطيات التاريخ ووقائعه، ودراسته اجتماعيات السياسة فيه، أي دور مراتب أهل الدولة ومؤسساتها ورجالاتها ودور رجال الدين والمؤسسة الدينية فيها، لاحظ أن ثمة ثنائية في السلطة موزعة بين السلاطين والأمراء من جهة، والفقهاء من جهة أخرى، أي بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية[7]. بل أشار كوثراني أيضًا إلى أن في الإمكان أن نعثر في المتن الإسلامي على ما يثبت أن الإسلام لا يتعارض مع «العلمانية»، كما هي الحال في المجال المسيحي، أو أنه لايقف في وجهها، مثلما

---

(6) كوثراني، الذاكرة والتاريخ، ص 199.

(7) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية - القاجارية والدولة العثمانية، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 5.

أنه لا يتعارض مع الرأسمالية أو الاشتراكية، فالنص الإسلامي يمكن أن يخضع لهذه التأويلات المتعددة. وكتب بوضوح: «في الإسلام أيضًا يمكن اللجوء إلى مختارات نبوية وصحابية وإمامية بقصد (التأويل العلماني)، منها، على سبيل المثال، التمييز بين الرأي والوحي، والعودة إلى 'ميثاق أهل المدينة' السياسي، أو مبدأ لا إكراه في الدين، أو قول الرسول: 'أنتم أدرى بأمور دنياكم'. بل إن التأويل العلماني قد يذهب بعيدًا في تفسير موقف الإمام علي من مسألة التحكيم التي نادت بها جماعة معاوية وعمرو بن العاص. وهو تفسير يُخضع للمُساءلة اليوم الدعوة إلى 'الحاكمية الإلهية' التي ينادي بها الإسلاميون اليوم في معارضتهم للحكام، إذ حذر الإمام علي من رفع المصاحف، منبهًا جماعة معاوية والمعارضين والخوارج لخطورة هذا الأمر: إن الخلاف سياسي، والفتنة هي أن نُقحم القرآن في هذا الخلاف»[8].

ذكّر كوثراني في سياق تأكيده وضوح التباين بين السلطتين الدينية والسياسية، وتشديده على عدم اندماجهما بأي حال، بأن المجتمعات الإسلامية «لا تختلف في السياقات العامة عن المجتمعات الأوروبية التي سُمّيت في القرون الوسطى 'مجتمعات مسيحية'. بل إن العلاقة بين الدين وممثليه وبين السياسة وممثليها كانت على الدوام وعبر العصور، علاقة تجاذب بين توحيد وانفصال، بين سيطرة هؤلاء على أولئك أو سيطرة أولئك على هؤلاء. كانت باختصار حقل تجاذب حتى سيطرت الدولة على الهيئات الدينية في التجربة التاريخية الإسلامية سيطرة شبه تامة، وسيطرت المؤسسة الدينية (الكنيسة) على مؤسسة السلطة في المجال المسيحي إلى أن حدث الفصل في التجربة التاريخية الغربية - المسيحية بين السلطتين: السلطة المدنية السياسية من جهة والسلطة الدينية من جهة أخرى، في حين استمر، في المجال الإسلامي، الالتباس في علاقة السلطة الدينية وممثليها من فقهاء وعلماء وقضاة شرعيين بالمؤسسة الحاكمة، ثم إن الإشكال ازداد تفاقمًا مع لجوء الحكام المسلمين المحدثين إلى الدين يستقوون به في تثبيت حكمهم وكسب شرعيتهم»[9].

---

(8) المصدر نفسه، ص 11.

(9) المصدر نفسه، ص 10.

لذا، شعر كوثراني بالحاجة إلى تنبيه القارئ في مقدمة كتابه الفقيه والسلطان إلى ضرورة أن تأخذ قراءة الكتاب في الاعتبار وظائفية العلاقة بين الفقيه المنتظم في المؤسسة الدينية ذات التأثيرات المتشعبة في المجتمع والثقافة والقضاء والتعليم، والسلطان صاحب الإمارة العسكرية والسياسية، وهي علاقة يجدها كوثراني «لا تختلف كثيرًا، في نتائجها وآلية فعلها، عما يوازيها في التجربة المسيحية القروسطية لناحية تأثيرها في قيام الدولة وتأسيس شرعيتها الدينية، وتثبيت استمراريتها بفعل دور رجال الدين المنتظمين في مؤسساتها القضائية والتعليمية والثقافية. من هنا ضرورة العودة إلى مزيد من الفهم إلى التاريخ المقارن في مسألة العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية»[10].

الحكم الفصل في مسألة علاقة الإسلام بالدولة أو بالحكم، إنما يعود عند كوثراني إلى ممارسة المسلمين التاريخية وتجربتهم السياسية، لا بالوقوف عند حدود استعمال النصوص التي هي في الأساس حمّالة أوجه، أو أن نحتكم إليها من دون معاينة التجربة الفعلية للمسلمين؛ فهذا أمر لا يقود، في رأيه، إلى نتيجة جدية نعتد بها، بل يجب أن نقرأ النصوص بالتساوق مع التجربة التاريخية وحيثياتها، وبكل ما فيها من تسام وانحطاط واعتيادي، «فالعبرة هي في المنطق التاريخي ومساره واحتمالاته». والتاريخ هنا هو عند كوثراني التاريخ العالمي، التاريخ المقارن، تاريخ الحضارات عبر تفاعلها، لا التاريخ الأحادي المعزول عن أسباب تكوّنه وأفاعيله. وأشار إلى أنه إذا درسنا التاريخ الأوروبي المسيحي والتاريخ الإسلامي معًا بمنهج التاريخ المقارن، ومن زاوية متابعة جدلية العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، «وقفنا على تشابه كبير في الوظائف والأدوار، وإن اختلفت التسميات والمصطلحات وتمايزت المراحل الزمنية وأشكال المؤسسات»[11].

لاحظ كوثراني أن الفقهاء أنفسهم اعترفوا بواقعة الانفصال الفعلية بين المؤسستين الدينية والسياسية في التجربة السياسية الإسلامية، بين الدولة السلطانية وما سمّي السياسة الشرعية المستمدة من الإسلام التي غابت بغياب الخلافة الراشدة وبقي بعض رموزها وآثارها، ومن يتعلق بها من الفقهاء ورجال

(10) المصدر نفسه، ص 6.

(11) المصدر نفسه، ص 12.

الدين الذين وإن بقوا على تعلقهم بالخلافة كمثال من المتعذر الوصول إليه، فإنهم تعاملوا مع الواقع السياسي للخلافة المتحولة إلى مُلك عضوض باعتباره واقعًا سياسيًا قائمًا على ضرورة لابد منها ومنحوه بعض المشروعية.

في مقابل السياسة الشرعية هذه، كان هناك التنظيمات والقواعد التشريعية السلطانية التي استمدت أصولها وقواعدها من العقل والمصلحة، وشكلت أساس الممارسة الفعلية للسلطات المتعاقبة، وحظيت بالتبرير الشرعي الذي قدّمه رجال المؤسسة الدينية، فانعكس ذلك الواقع على تنظيرات رجال الدين وعلى مواقفهم. لهذا، نوّه كوثراني بأن ثمة ازدواجية نقرأها في نصوص من اجتمعت فيه صفات الفقيه والكاتب الواعظ معًا، كالماوردي في كتاب **نصيحة الملوك** من جهة، وكتاب **الأحكام السلطانية** من جهة أخرى، وكالطرطوشي في تمييزه بين السياسة الاصطلاحية من جهة والسياسة الشرعية من جهة أخرى، وكابن خلدون في تمييزه بين الوازعَين السلطاني أو العصباني من جهة، والوازع الديني من جهة أخرى. وهذه ثنائيات تتجاور في الفكر السياسي الإسلامي على النحو التالي: مقولة تسكن في الذاكرة والمخيلة، ومقولة أخرى تتحرك في التاريخ والواقع، الأمر الذي حدا بعبد الله العروي إلى وصف تطلعات هؤلاء الفقهاء المستحيلة إلى أنموذج الخلافة بـ «طوبى الفقيه»: فهذا الأخير يتخيل نظامًا إسلاميًا «شرعيًا» ويكرس في الواقع نظامًا سلطانيًا[12].

لهذا، اهتم كوثراني منذ دراساته الأولى بتعقب أشكال بناء الدولة في المجال العربي الإسلامي، وأضاء أشكال العلاقة المعقدة بين المجالين الديني والسياسي، وبيّن المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية، ليبيّن أن ليس في الممارسة الفعلية من خلاف جوهري بين علاقة هاتين المؤسستين في التجربتين العربية الإسلامية وأوروبا المسيحية، بصرف النظر عما قاله المسيح أو النبي في هذا المجال.

تمثّلت السلطة في المجال العربي الإسلامي في المصالح الأرضية ومصالح الجماعات والعصبيات التي استطاعت الهيمنة عليها، مثلها في ذلك مثل التجربة السياسية الأوروبية، على الرغم من حرص تلك السلطة على الظهور بمظهر الحرص على المثال الديني الإسلامي؛ إذ يرى كوثراني أن الأسس التي بُنيت

---

(12) المصدر نفسه، ص 15.

عليها الدولة الإسلامية، بدءًا من التجربة النبوية في المدينة، ومن ثم التجربة الراشدية، وصولًا إلى التجربة الأموية ثم العباسية، إنما «تقوم على عملية استيعاب للعصبيات القبلية والانتماءات الإقوامية في 'الجماعة الإسلامية' التي شكلت أساس مفهوم 'الأمة' كما ورد في القرآن الكريم»[13]. كما أشار إلى أن الدولة الأموية قامت على عصبية عربية غالبة، وذلك نتيجة مباشرة لحركة الفتوح التي استمرّت عبر القبائل العربية، والنزوع الناتج من ذلك للاستفادة من هذا الموقع النخبوي وتكريسه في سلطة غالبة. لا يعني ذلك - عند كوثراني- اختفاء تأثير المثال الإسلامي الأخلاقي والتشريعي الإسلامي؛ فالشعوب والقبائل العربية التي دخلت الإسلام «بدأت تصارع من داخل تشريعه النواتي الذي جاء به القرآن، ومن خلال حكوماته الأولى وتوجهاتها الأممية (الحكومة المحمدية ثم الحكومة الراشدية) تصارع لا للانفصال عن الإسلام، وإنما في سبيل التدامج والمساواة في الدولة الإسلامية الجديدة، وكسب مواقع السلطات والمشاركة فيها»[14]. ثم مع قيام الدولة العباسية، اكتسبت صيغة التدافع والصراع على السلطة مضامين جديدة؛ إذ ما عاد الصراع والتنافس قائمين بين أقوام وشعوب وعصبيات إقوامية عربية غالبًا كما كانت الحال في العهد الأموي، بل برزت عصبيات جديدة لا تلغي العصبيات القديمة، وإنما تستوعبها في أطر دينية وجغرافية ومؤسسات اجتماعية أوسع وأكثر تنوعًا وتشابكًا، وفي أطر مهنية وعسكرية متشابكة مع أجهزة الدولة ومواقع السلطة: استتبعت لهذه المواقع، أو اتخذت موقفًا معارضًا ومقاومًا لها، وذلك لأن الدولة، كما يقول كوثراني، «تأسست في إطار (الأمة) أو (جماعة) إسلامية [...] لا يمكن تحديد مواصفاتها وفق صورة الدولة - الأمة الأوروبية. إن هذه الدولة حاولت دائمًا أن تكتسب شرعيتها من القرآن والسنّة، وعلى هذا النصاب، أو الادعاء بالتمثيل، تقاطعت والتقت مجموعة واسعة من المصالح والتمثلات والطموحات بحيث صار الإسلام، وبالتالي الشريعة، اتجاهات فقهية (قانونية ودستورية) واتجاهات فلسفية في تفسير الكون والوجود الإنساني»[15].

(13) وجيه كوثراني، وثائق المؤتمر العربي الأول والمراسلات الفرنسيّة المتعلّقة به (بيروت: دار الحداثة، 1980)، ص 11.

(14) المصدر نفسه، ص 13-14.

(15) المصدر نفسه، ص 14.

انفتحت الشريعة في هذا السياق على جميع التأثيرات والتيارات والخصائص التي تحملها الفئات «المؤسلمة» الملتقية عند تشكيل السلطة في صيغةِ توازنِ الدولة فيها علاقتها بتلك الفئات. وخضع تأويل الشريعة إلى حد كبير لموشور المصالح والرؤى المتباينة لتلك الفئات، كما تأثر هذا التأويل للشريعة بحضور نماذج السلطة لدى الإمبراطوريات المجاورة التي أطاحها الإسلام في أذهان الفقهاء والمفكرين العرب المسلمين؛ إذ «انفتحت الشريعة في عملية تكوين الدولة الإسلامية على التأثير البيزنطي عبر تحوّل الخلافة إلى مُلك في العهد الأموي في الشام، وعبر التأثير الفارسي في تشكيل هيكلية الدولة العباسية في بغداد، بحيث أضحى النموذج الفارسي القديم جزءًا من صيغة تحالف العصبيات الأقوامية الحاكمة، وانفتحت أيضًا على الفئات الرعوية العسكرية القادمة (الأتراك) الذين أصبحوا ركيزة الدولة وجزءًا من النظام العسكري»[16]، فأصبح الفقيه، وأيضًا كاتب «الآداب السلطانية»، يحذّران من الخروج على السلطان خوف الفتنة («سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»).

هنا يستأنس كوثراني في تحليله التاريخي باستنتاجات بعض مؤرخي الأفكار المعاصرين (رضوان السيد، عبد الله العروي، كمال عبد اللطيف) الذين رأوا أن هذا الاستخدام للدين في السياسة والفقه أو في الآداب السلطانية ليس، في جانب منه، إلا استدخال الفقه السياسي لعهد أردشير الفارسي في الفقه السياسي الإسلامي؛ إذ عندما قامت الدولة السلطانية في الإسلام مع الدولة الأموية، ثم العباسية بصورة خاصة، «تقاطعت وتشابكت وتناصّت النصوص الإسلامية والنص الفارسي معًا في توليد خطاب ديني - سياسي، أو سياسي - ديني، له وظيفته في تمكين أهل الحكم باسم الدين، وبالتماثل والتماهي مع صفات الملك - الإله»[17].

بيّن كوثراني أن على الرغم من الطابع المدني للخلافتين الأموية والعباسية، وارتكازهما على عصبيات وقاعدة اجتماعية متشابكة تتوسع وتضيق تبعًا لتوسع وتضيُّق شبكة المصالح التي تربط فئاتها بالسلطة وبآليات عملها، حاولت هذه السلطة/ الخلافة باستمرار أن توظف الدين لمصلحة استقرار الحكم وقوته،

(16) المصدر نفسه، ص 15.

(17) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 14-15.

ولاستخلاص نوع من الشرعية الدينية أمام رعاياها، فانفتحت الدولة «على استيعاب الشريعة، ولتوظيفها في حاجاتها لحماية الثغور والتوسع في استثمار الأرض، وربط طرق المواصلات، وتوحيد الثقافة والأيديولوجيا، معتمدة على العناصر المختلفة من الأجناس المتطوعين للجهاد في بلاد ما وراء النهر وخراسان، وعلى الغزاة المجاهدين في آسيا الصغرى، وإنشاء الزوايا كمراكز تعبدية لشيوخ الصوفية على محطات طرق القوافل، كإقطاعات أوقاف للاستثمار، «فكان لهذه دور مهم حتى مرحلة متقدمة من تاريخ الدولة العثمانية في ربط العالم الإسلامي، لا لتأمين المساعدة للقوافل التجارية، بل أيضًا بشكل أساسي لتأمين اللحمة الثقافية بين المدن التجارية المتباعدة»[18].

بناء على هذا، أخذ العمل السياسي الفكري وجهتين رئيستين: **أولاهما**، عهود الخلافة التي تحولت إلى مُلك عضوض منذ الأمويين، وحظيت باعتراف الفقهاء أنفسهم الذين منحوها شرعية مشروطة، حفاظًا على وحدة الجماعة ودرءًا للفتنة وتوفيرًا لوضع يتيح نوعًا من الوحدة المتوازنة والاستقرار، **وأخراهما** ناتجة من محافظة كثيرين على مثال الخلافة الراشدية كمركز للإلهام في عملهم الفكري السياسي، فلم يخبُ هذا المثال - الطوبى لدى الجمهور ولا عند الفقية المستقل عن السلطة، ما سمح للصراع السياسي، كما أشار كوثراني، بالاستمرار بطريقة دورية، وبالتالي بتكرار بروز «ولايات الأطراف» أو دولة الدعاة و«الخوارج»، كما لاحظ ذلك ابن خلدون نفسه. وكانت «الدولة - الدعوة» تطرح نفسها بديلًا من السلطة المركزية القائمة على أنها «دولة إسلامية» تنزع نحو التوحيد[19]. ساهم هذا التوجه (الطوباوي) إلى حد كبير في عدم ظهور كيانات سياسية دائمة ومستقرة داخل العالم الإسلامي؛ إذ يعتقد كوثراني أن الأسس التي بنيت عليها الدولة، في المجال الإسلامي، توزعت بين محورين: محور الدعوة والشريعة التي هي المبرر الشرعي لقيام الدولة، وهذا ما أكده الفقهاء المسلمون، ومحور العصبية التي هي وسيلة التغلُّب للوصول إلى المُلك، وأكد فاعليته ابن خلدون وجعله أساسًا لقيام الدولة ونشوئها. ثم إن في إمكان العصبية أن تتمثّل في الدعوة وتلتصق بها، فتصطبغ بـ«الصبغة الدينية»، إلا أن هذا الالتصاق والاصطباغ لا يمكّنان العصبية،

---

(18) كوثراني، وثائق المؤتمر العربي، ص 16.

(19) المصدر نفسه، ص 17.

وقد تحولت إلى سلطة، من أن تصادر الإسلام لمصلحتها؛ إذ «لا تستطيع، وهي في نصاب الدولة (أي في مرحلة السيطرة علي السلطة)، وفي مرحلة تغلّبها، أن تطوّع الإسلام وفق صورة اجتهادية معينة، فتفرضها فرضًا على الأمة كأيديولوجية دولة. فالأمة تبقى على مرجعيتها التي تتمثّل بالشريعة الإسلامية، ما فتح على أشكال واسعة من المقاومة والمعارضة والامتناع عن الاستتباع في الدولة الجائرة، على مذاهب مختلفة من الاجتهاد والتفسير»[20].

انطلاقًا من تلك المقدمات، يسوِّغ كوثراني لنفسه الحديث عن «انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي. فالأمة كإطار انتماء عقائدي وفكري وسلوكي للجماعة الإسلامية لم تندمج اندماجًا عضويًا مع الدولة. لقد قامت الدولة منذ قيام الأسرة الأموية وحتى آخر العهد العثماني على قوة متغلبة لم تستطع أن تندمج الأمة بها من جهة، بينما قامت الأمة على أساس من اجتماع سياسي سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحدود حقوق 'أهل الكتاب' التي انتظمت في المرحلة العثمانية بصيغة نظام الملل، وبقيت العلاقة بين جماعات الأمة وفرقها ومللها من جهة أخرى، علاقة واسطة لا علاقة اندماج وعلاقة تراتبية تكتسب الجماعات من خلالها وعبرها (أمرائها ومشايخها أي زعماء عصبياتها) أو عبر مراجعها الدينية -المذهبية هامشًا واسعًا من الاستقلالية في حياتها الداخلية. أما أهل الدولة، فيتمثّلون بعصبية غالبة، تتمحور حولها عصبية موالية تدور في فلكهاعصبيات مستتبعة، وينطلق هؤلاء في تبرير دولتهم من ادعاء تطبيقهم للشريعة وحمايتهم للدعوة وحملهم لها»[21].

درس كوثراني في كتابه **الفقيه والسلطان** أنماط من العلاقة القائمة بين الفقيه كممثل للهيئة الدينية والسلطان كممثل للسلطة السياسية، في تجربتين مديدتين لبناء السلطة، ممثّلتين في الدولة العثمانية ذات المذهب السنّي والدولة الصفوية، ومن بعدها القاجارية، ذات المذهب الشيعي، وهما أكثر تجارب بناء الدولة السلطانية طولًا، في التاريخ الإسلامي، فتكشّف له أن تطور أشكال التأسيس الوظيفي لهذه العلاقة بين الفقيه والسلطان، أو بين السلطتين الدينية

(20) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 35.

(21) المصدر نفسه، ص 35.

والسياسية، أُسس على الاستقلالية النسبية للسلطة الدينية عن السلطة السياسية، أوعلى علاقة هيمنة لمصلحة مؤسسة السلطنة. وآل الأمر في نهاياته، وبفعل وعي حالة الاستبداد السلطاني في كلتا التجربتين جراء المقارنة بين الوضعيات المختلفة في التاريخ العالمي طوال القرن التاسع عشر، إلى حالة من الوعي الفقهي - التاريخي لدى نخب من الفقهاء، جعلت همها الرئيس تحويل الدولة السلطانية ذات الحكم الفردي الرعوي إلى حكم دستوري مقيد، «حيث جرت في الأذهان عملية انزياح وتداخل في المعنى بين مصطلحات تراثية/ إسلامية ومصطلحات حديثة/ غربية، فتم استذكار 'الشورى' من خلال الديمقراطية، و'أصحاب الحل والربط' من خلال البرلمانات والجمعيات والتمثيلية، و'العهود والمواثيق' من خلال الدساتير، و'إجماع الأمة' من خلال سيادة الشعب. هكذا وعى فقهاء إصلاحيون في مجتمعات الدول السلطانية، سُبُلَ نهوض الدولة ومجتمعاتها في غضون القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وأهم هذه السبل: إشراك الأمة في الحكم عن طريق الانتخاب والاقتراع، وتقييد الحاكم بدستور للبلاد. وكان ذلك بداية التأسيس لمفهوم المواطن وحقوقه في ظل دولة تقوم على الدستور»[22].

ثانيًا: الفقه وازدواجية السلطة والشريعة/ الخليفة والسلطان

تابع كوثراني تحولات أشكال السلطة من أنموذج الخلافة إلى أنموذج السلطنة، بعد أن انتقلت من أنموذجها الراشدي إلى مُلك عضوض مع احتفاظها بالرمزية الإسلامية، وتحوّلها في طور آخر إلى التعايش مع صعود «السلطنة» التي نزعت من «الخلافة» الوظائف السلطوية: المصلحي (التمثيلي) والتدبيري (التنظيمي والإداري)، وأبقت للخلافة الوظيفة الرمزية باعتبارها (نظريًا) المرجعية العليا التي تستمد السلطنة من تفويضها لها شرعيتها، وإن كان هذا التفويض ينتزعه السلطان من الخليفة بالتغلب والقهر، كما هي حال السلطنة البويهية (932-1055م)، ثم السلطنة السلجوقية (منذ القرن الحادي عشر

(22) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 18.

حتى القرن الثالث عشر الميلادي). واحتفظت الخلافة برمزيتها على وحدة الأمة الإسلامية، ومرجعيتها العليا. وكان لهذه السلطنة صيغ ممهدة لها في قلب الاجتماع السياسي الخلافة/ المُلك؛ فعلى الرغم من وجود التجربة المثال (الخلافة الراشدية) أو تصور أنموذج (الإمامة المعصومة) اللذين يتحد فيهما (نظريًا) الدين والسياسة، فقد فرض الأمر الواقع، في تجربة السلطنة، تمايزات في توزيع السلطات والوظائف بين المستويات الدينية والمستويات السياسية، عبر ما يسمّى «ولايات الأطراف» أو «وزارات التفويض» أو «إمارات الاستيلاء»، التي كانت في مجملها تعبيرات تاريخية لأنماط العلاقة بين الاجتماع الإسلامي والدولة. و«السلطنة» التي بدأت بـ «إمارة الاستيلاء» هي النمط السائد في هذا الاجتماع السياسي[23]. ثم برزت في الحقبتين البويهية والسلجوقية تحولات في السلطة بصورة حادة، فرضت على الفقهاء اهتمامًا نظريًا بمسألة شرعية السلطة وتحديد مراتبها وولاياتها، إمّا من موقع الحفاظ على استمرارية مؤسسة الخلافة وتحديد مراتبها وولاياتها، في مواجهة مواقع السلطات الناشئة (إمارات الاستيلاء)، كما نرى بوضوح لدى الماوردي، وإمّا من موقع المعارضة لشرعية هذه المؤسسة أو الاستقلال عنها، كما نرى عند فقهاء الإمامية في ذلك العصر.. «وفي كلتا الحالتين (الدفاع أو المعارضة)، انتظم الفقه السياسي وعلم الكلام في حركة الواقع الاجتماعي - السياسي الذي تجسر على مستوى السلطة ببروز سلطتين أساسيتين متواليتين آنذاك، هما: سلطنة البويهيين الشيعية وسلطنة السلاجقة السنّة»[24].

على الرغم من أن السلطنة، أكانت بويهية أم سلجوقية، فرضت نفسها بالتغلب والقوة على الخلافة وعلى المجتمع، فإنها وجدت من الفقهاء من يعطيها المشروعية اللازمة؛ إذ توزعت السلطة في زمن البويهيين في ثلاثة محاور أو مراكز للقوة: أولها أمير الأمراء البويهي الذي جمع في يديه جميع الصلاحيات الفعلية التي تقتضيها العملية السياسية في الحكم. وثانيها الخليفة العباسي الذي كان لازال يمثّل، بحكم استمرار الخلافة، رمزًا معنويًا لوحدة الأمة، فأُبقي عليه لمنح العهد للأمير البويهي. وثالثها الفقهاء الذين نيطت بهم مناصب القضاء

(23) المصدر نفسه، ص 22.

(24) المصدر نفسه، ص 22-23، وقارن مع: كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 39.

ومراكزالتعليم. ولعل تجربة السلاجقة الأتراك في بناء دولة استمرت فترة طويلة من الزمن - قرن ونصف قرن - حققت خلالها وحدة شرق دار الإسلام وأكثر آسيا العربية، وأسست هيكلية تنظيمية للدولة، ثم فرضت نفسها كأنموذج إسلامي سني، جعلت ابن خلدون، في ما بعد، ينوّه باستعدادات الأتراك وقدرتهم على بناء الدولة[25].

أشار كوثراني إلى أن منذ التجربتين البويهية والسلجوقية، إلى تجربة المماليك الذين استضافوا وارثي الخلافة العباسية في القاهرة، ارتسمت الخطوط التأسيسية لدولة سلطانية أضحت أنموذجًا لمن سيأتي بعدها؛ فتأسيسًا على التجربتين البويهية والسلجوقية، تشكل أنموذج لـ «دولة سلطانية» حملت شرعيتها من خلال مهمات «الأمير المستولي»، ولا سيما في مجال التجنيد وحماية الثغور والإدارة وانتظام أمور الناس، وحملت انتسابها إلى الشريعة من خلال دور الفقهاء في مجال القضاء والتعليم، فتقلص بذلك أمر الاستخدام الرمزي للخلافة والإمامة، ومن ثم حلّت شرعية الأمر الواقع في المهمات السلطانية في المجتمع الإسلامي، حيث أضفت الهيئات الدينية على السلطنة الطابع الديني الذي تحتاج إليه. واكتملت هذه العملية وتبلورت مع تجربة بناء السلطنتين: العثمانية والصفوية[26].

أمّا الموقف السني من هذه الوضعية، فيلخّصه كوثراني من خلال عرضه موقف أبي حسن الماوردي (974-1058) منها، فهذا الأخير استهدف الدفاع عن الخلافة كمؤسسة تاريخية ضرورية لاستمرار وحدة الأمة، في رأيه، وعقلنة السلطنة لاستيعاب مشروعيتها الواقعية في شرعية إسلامية. ويعتبر كوثراني كتاب الماوردي**الأحكام السلطانية** بمنزلة الخلفية النظرية المُسوغة لسياسة الإحياء السني التي بدأت مع الخليفة القادر، والمتوافقة مع صعود نجم محمود الغزنوي (ت421 هـ)، وبداية زحف طغرل بك السلجوقي باتجاه الشرق، فعبَّر الماوردي عن الدور الذي اضطلعت به «الدولة السلطانية»، حيث تتشابه في صورة هذا الأنموذج للسلطنة العصبيتان الحاملتان لمشروع السلطنة، بويهية شيعية كانت أم سلجوقية سنّية، لتغدو نظريته نتاجًا لتجربة الإمارة البويهية الشيعية في

(25) كوثراني، وثائق المؤتمر العربي، ص 20.

(26) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 40-42.

علاقتها بالخلافة، والمنطق النظري لتجربة السلطنة السلجوقية في ما بعد، فمنح الماوردي بذلك المشروع السلطاني (أو إمارة الاستيلاء) الشرعية اللازمة، حتى ولو افتقد الشورى والبيعة اللتين أكدهما الفقهاء السابقون. ويرتبط هذا المنح للشرعية لديه بالضرورة التي تفرض على المجتمعات الإسلامية قبول مهمات تعود إلى السلطان، ومن دونها يسود الاختلال والفساد في ظل عجز الخليفة؛ فإمارة الاستيلاء عند الماوردي تُعقد اضطرارًا، بعد أن يستولي الأمير بالقوة على البلاد فيقلده الخليفة الإمارة وإن على مضض، ويفوض إليه تدبيرها، «فيستبد الأمير بالسياسة والتدبير، منفذًا لأحكام الدين بإذن الخليفة ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة. فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[27]. وذهب كوثراني - متوافقًا مع المؤرخ محمد أنيس - إلى أن السلطنة فرضت نفسها فرضًا على المشرعين المسلمين لقبولها - بغرض إنقاذ العالم الإسلامي من التفكك - واعتبروا أنها خاضعة من الناحية النظرية لسلطة الخلافة، ثم ما لبثت السلطنة أن حلّت محل الخلافة في أعمالها والتزاماتها. لذا، حين سقطت الخلافة العباسية في عام 1258، لم يكن هناك حاجة إلى تغيير هذه النظرية[28].

ارتسمت في هذا السياق، أي في سياق إنتاج الأفكار السياسية وتداولها في تعبيراتها الفقهية، وجهة نظر في الفقه والسياسة واضحة المعالم، من الماوردي (ت1058) إلى رشيد رضا (1865-1935)، ومتواصلة بين الماضي والراهن عبر تكيف الفقه مع الأمر الواقع، في محاولة لإعطاء مشروعية لدولة الخلافة أو لما يحل محلها، وهذا يلخّص موقف الإسلامية - السنية حيال مسألة الدولة في واقع تفتت السلطات قديمًا، والسعي إلى وحدة الدول كعنصر استمرار لوحدة «الأمة»، كما يطرحها رشيد رضا، في مواجهة خطى اضمحلال السلطة العثمانية وتفتتها حديثًا[29].

(27) المصدر نفسه، ص 32-33، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص 33.

(28) كوثراني، وثائق المؤتمر العربي، ص 20.

(29) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 10.

ثالثًا: استيعاب السلطنة العثمانية الخلافة وتحولاتها

منذ سقوط بغداد، ما عادت مؤسسة الخلافة مسألة أساسية في الفقه السياسي الإسلامي السني، كما يذهب كوثراني؛ إذ أضحت نظرية الماوردي والغزالي في قبول السلطان على مستوى الشرعي، وآراء «نظام المُلك» في تحديد مهمات الحكم وأساليبه وطرائقه على المستوى السياسي، هي التعبير عن الفكر السائد في شأن الدولة القائمة وقبول الجماعة. ودلل كوثراني على هذه الحقيقة في إشارته إلى أن سقوط القاهرة المملوكية التي استضافت آخر الخلفاء العباسيين لم يترك في الذاكرة الجماعية الإسلامية، وعند المؤرخين والكتّاب، الأثر نفسه الذي تركه حادث سقوط الخلافة في بغداد في عام 1258، ونظر المسلمون إلى هذا الحادث الأخير باعتباره عدوانًا على الخلافة، بينما لم يعن لهم سقوط القاهرة المغزى نفسه.

أعاد كوثراني التشكُّل التاريخي للدولة السلطانية العثمانية إلى توليفة من ثلاثة مصادر - وهذا ينطبق على السلطنتين البويهية والسلجوقية: الإرث الفارسي لدور الشاهنشاه؛ الدور الوظائفي لممثلي الشريعة في المجتمعات الإسلامية؛ التنظيم العسكري للقبيلة التركية المقاتلة. وحلَّ السلاطين العثمانيون إشكال صبغتهم الإسلامية عن طريق التقارب من الحالة الدينية الشعبية ومن الرموز الدينية ومن رجال الدين، والتكاملية الوظيفية مع المؤسسة الدينية. ويستشهد كوثراني بهاملتون غب وهارولد بُون ليضيء جوانب هذه الازدواجية التي تتخذها السلطنة من الهيئة الدينية؛ فباستثناء ما يتعلق بواجب تطبيق أحكام الشرع - وهو واجب قبله السلاطين العثمانيون بطريقة تفوق قبول أي أسرة حاكمة أخرى في العالم الإسلامي له، «فإن المفهوم العام للسلطات الملكية ووظائفها في الإمبراطورية العثمانية لم يتأثر بالآراء الإسلامية إلّا بشكل طفيف؛ ذلك أن السلاجقة قد تأثروا كليًا بالآراء الفارسية التي طابقت تمامًا وجهات النظر التركية القائمة على التنظيم العسكري للقبيلة التركية وهو ماورثه عنهم خلفاؤهم العثمانيون»[30].

دلَّل كوثراني من جهة أخرى على أن السلطنة العثمانية ما هي إلّا استمرار

---

(30) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 65.

للأنموذج الذي أرسته السلطنتان البويهية والسلجوقية، مع تخفف السلطنة العثمانية من السلطات المعنوية للخلافة، وذلك لأن الأخيرة دمجت وظيفة الخلافة بمهمات السلطان، إذ ادّعت أن آخر الخلفاء العباسيين تنازل عن الخلافة للسلطان سليم الأول عند دخول مصر. وجرى تداول هذه «الحكاية» على نطاق واسع، مع العلم أن لقب الخليفة لم يكن اللقب الأهم لدى السلاطين العثمانيين، ولم يتخذه لقبًا رئيسًا سوى السلطان عبد الحميد الثاني، وذلك للاستخدام السياسي وحشد المسلمين وراءه في الصراع مع الغرب. ونظر كوثراني إلى السلطنة العثمانية على أنها استمرار لتنظيم السلطنة البويهية والسلجوقية، وأدرجها كحلقة في سلسلة الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي على قاعدة التغلب، أو على مفهوم «إمارة الاستيلاء» الذي نجد لدى الماوردي تبريرًا شرعيًا له، حيث يحصل السلطان (أو إمارة الاستيلاء) على الشرعية اللازمة من الخليفة بعد ممارسة السلطان (أو إمارة الاستيلاء) لمهماته الفعلية المقتطعة من الخليفة، فـ «تصبح السلطنة وفقًا لهذا المفهوم مقبولة لدى جمهور الفقهاء كـ «سلطة ضرورة» يحتّمها الأمر الواقع وحاجة الاجتماع البشري»[31].

أرجع كوثراني إلى أواخر القرن الثامن عشر تداول خبر تنازل المتوكل، آخر خليفة عباسي، للسلطان سليم عن الخلافة، وذلك في الفترة التي شهدت ضعف السلطنة العثمانية، وحاجة هذه الأخيرة إلى إثبات تمثيلها المسلمين من خلال مؤسسة الخلافة، بينما لم يكن السلطان سليم وخلفاؤه بحاجة إلى هذا اللقب، فمنذ سقوط بغداد، واستحضار بيبرس معه إلى القاهرة، في العهد المملوكي، أحد رموز الخلافة، ما عاد لمؤسسة الخلافة أي دور يُذكر مع وجود سلطنة قوية؛ إذ استعاضت السلطنة العثمانية عن مؤسسة الخلافة بدور الفقهاء، ولم يجد السلاطين العثمانيون، وهم الذين قاموا بالفتوحات الكبرى باسم الإسلام، حرجًا في حمل لقب الخليفة. وأشارت ألقاب سليم وخلفائه (حامي الحرمين الشريفين) إلى استخدام الديني في السياسة، ثم «تبلور هذا كله (أي مصادرة السلطنة للهيئة الدينية) مع قيام مؤسسة دينية أخذت بدورها طابعًا تنظيميًا سلطويًا إلى جانب الهيئة القائمة الحاكمة»[32].

---

(31) المصدر نفسه، ص 73.

(32) المصدر نفسه، ص 48.

استقر الأمر للسلاطين العثمانيين بأن دمجوا دار السلطنة بدار الخلافة، وحولوا القسطنطينية إلى «دار الخلافة ودار السلطنة». وفي أواخر القرن التاسع عشر، قدّم السلطان عبد الحميد الثاني نفسه «خليفة» لجميع المسلمين، في سياق محاولة أخيرة في صمود الدولة العثمانية العاجزة أمام الاختراق الأوروبي للمجتمعات الإسلامية كلها. وأيد الفقهاء صمود الدولة السلطانية في هذا الجانب، وعارضه الفقهاء المجددون في جانب سياسته الداخلية الاستبدادية، انطلاقًا من مبدأ الشورى الإسلامي، «ولعل أبرز من مثّل هذا الموقف جمال الدين الأفغاني الذي رأى في السلطنة العثمانية إطارًا صالحًا لتوحيد المسلمين، والوقوف في وجه الغرب»[33].

أمّا في ما يتعلق بالعلاقة بين الفقيه والسلطان في هذا الطور السلطاني، فاستقر موقع الفقيه الوظيفي في حيز القضاء والتعليم، مع هامش من الاستقلالية يسمح للفقيه بإبداء النصح والمشورة؛ «فالصورة التي آلت إليها العلاقة بين السلطان والفقيه لم تعد تعكس إشكالًا في العلاقة يثير مسألة الشرعية من جانب الفقيه، ولم تطرح تخوفًا من جانب السلطان، إذ إنها صارت نوعًا من التكامل الوظائفي، وذلك لاستمرار العلاقة بين الدولة السلطانية التي تفرض عليها ضرورات السياسة أنماطًا من التنظيم والتدبير، وأنواعًا من الحلول والقوانين، وأشكالًا من الأعراف والتقاليد، وبين مجتمع إسلامي يبحث عن شرعية إسلامية لسياسة الدولة، فيقوم الفقهاء بإسباغ الشرعية عليها، ويبثون ثقافة امتثالية في المجتمع»[34]. ولا يعني تنظيم العلاقة على هذا الشكل بين المؤسسة الدينية الفقهية والمؤسسة السياسية (السلطان) انفصالًا للدين عن السياسة، ولا انفصالًا للدولة عن الدين، ومن دون أن يعني ذلك دمجًا لهما، فالطابع العام للعلاقة بين الفقيه والسلطان يقوم على نوع من التكامل الوظيفي شكّل إطارًا تأسس في أجهزة وقنوات ومؤسسات ووسائط سلطة تقوم بين المجتمع وأهل الدولة، وأهم هذه الوسائط هو القضاء والتعليم والزوايا الصوفية ومشيخة الإسلام المُستحدثة في العهد العثماني. وينبه كوثراني هنا إلى أن ذلك التكامل الوظائفي لاينفي ظاهرة استمرارية المفهوم الفارسي لسلطات الملكية ووظائفها، «هذا المفهوم الذي ورثه العثمانيون عن السلاجقة

---

(33) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 40-41.

(34) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 64.

ووزيرهم نظام الملك»، فغدا التعليم، والقضاء، والمؤسسة الفقهية ممثلة في مشيخة الإسلام، بمنزلة جسور التلاقي بين الفقيه والسلطان الذي حرص على تثبيت هذا الحيز من العلاقة مع الفقهاء، وهو حيّز لا يمس استقلال المؤسسة السلطانية. وفي كتاب الذاكرة والتاريخ، لخّص كوثراني مشهد العلاقة بين السلطنة كمؤسسة سياسية والهيئة الدينية بقوله: «تفيدنا خبرة التاريخ الإسلامي، وخاصة في المرحلة العثمانية والصفوية، بأنه لم تكن ثمة علاقة بين رسم السياسات السلطانية في شأن الحروب والمعاهدات، أي في شأن السياسات الدولية، وبين موقف الفقهاء وفتاويهم. لقد تحددت الأدوار بين الهيئة السلطانية والقضاء ومشيخة الإسلام وفقًا لأعراف وموازين قوى ومؤسسات ومناصب. وانحصرت بشكل أساسي مهمة الفقهاء المنتظمين في وظائف رسمية (مفتين وقضاة) والدائرين في فلك أوقاف الدول وطرق الصوفية وزواياها أوخانقاناتها، في تأمين استقرار النظام الاجتماعي وبث ثقافة دينية نظامية وامتثالية. أمّا في شأن الحروب في الداخل أو في الخارج، فإن ذلك كله كان من اختصاص السلطان أو الشاه ووزرائه وعساكره، وانحصر دور الفقهاء في إصدار الفتوى، فتوى محاربة المنشقين والخوارج أو البغاة أو الروافض، أو فتوى الجهاد في حال الصراع مع الخارج، كما كان حالهم في الصراع الصفوي- العثماني. فكان فقهاء الدولة الصفوية والعثمانية يبررون الحروب في داخل العالم الإسلامي، أو تغليب مراكز الصراع على السلطة (صراع الإنكشارية مع السلطان العثماني). وكل هذا كان يحصل في وقت كان يُلجأ فيه إلى المعاهدات التحالفية المحورية بين دولة محلية (إسلامية) وأخرى أوروبية (المعاهدة العثمانية الفرنسية والمعاهدة الصفوية البرتغالية)...»[35].

يذهب كوثراني خطوة أبعد، فيؤكد الطابع المدني للسلطنة بقوله: «فالسلطنة كأمر واقع وظاهرة تاريخية، كانت تذهب، معزولة عن سياقها الشعبي والتعبوي، نحو حكم علماني دنيوي قد يختلف عن أحكام الشريعة»[36]. وساهم تطور بناء السلطنة العثمانية، مع الزمن، في إضعاف استقلالية المؤسسة الدينية أمام السلطة السياسية وأجهزتها. ويذكر كوثراني أن مرحلة المفتي أبي السعود شكلت «مرحلة انعطاف في تاريخ مناصب الإفتاء في الدولة العثمانية (عيّنه السلطان سليم واستمر

(35) كوثراني، الذاكرة والتاريخ، ص 154-155.

(36) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 64.

في عهد سليمان القانوني)، فمنذ هذه المرحلة، وهي مرحلة التأسيس التشريعي والقانوني الدائم للدولة (تشريع قانون نامة منسوب إلى سليمان القانوني)، يدخل منصب الإفتاء في إطار المؤسسة الإدارية والقانونية تحت عنوان «مشيخة الإسلام» ومن خلال مكاتب وإدارة ومراسيم وموظفين؛ ففي المراحل الأولى، لم يكن المفتي يحتاج إلى المال وإلى أدوات سلطة (إدارة ومكاتب وموظفين). أما في المرحلة اللاحقة، «ومع تنظيمات السلطان سليمان، فقد اكتسبت مؤسسة الإفتاء (مشيخة الإسلام) تنظيمًا إداريًا واسعًا، وأضحت مركزًا من مراكز القوى السياسية في الدولة. ونُظّمت العلاقة بين شيخ الإسلام والصدر الأعظم والوزراء وفق بروتوكولات محددة»[37]. عندها، تحولت وظائف المؤسسة الدينية العثمانية التابعة للدولة إلى منافذ للجاه والمال، وتمكين سلطة المتغلبين من العساكر أو من الأمراء المحليين، وصار الوضع برمّته يتجه، بحسب كوثراني، نحو توحيد مؤسسة الإفتاء والقضاء في الدولة، في حين كان المجتمع يتجه نحو التفكك وبروز أمراء التغلب في الأطراف. وغدا كل طرف، في ظل هذا الوضع، يبحث في تحسين موقعه أو تثبيته، ويبحث فيه الشيخ أو الوالي عن الإفادة من نظام التلزيم والجباية، ويبحث القاضي المحلي أو المفتي عن تثبيت منصبه، أو ترقيته. لهذا، يختم كوثراني تقريره هذا بالقول: «أما المؤسسة الدينية، فقد أضحت جزءًا من مراكز القوى، تميل عبر شيخ الإسلام والقُضاة، إلى القوة الغالبة، سواء تمثلت بالسلطان أو بالإنكشارية»[38].

شكّل علماء الدين ما يُسمّيه كوثراني «المؤسسة الدينية» في جهاز السلطة العثماني؛ ذلك أن السلطنة قامت، وبسبب ما يمكن أن يضفيه ممثلو الشريعة عليها من «شرعية»، بتنظيم العلماء على شكل سلسلة مراتب، وإجراء المرتّبات عليهم بانتظام. وكان رؤساء هذه المراتب الدينية، وهم شيوخ الإسلام وكبار شيوخ القضاء والإفتاء، يُستشارون في شؤون الدولة العليا. ويقوم القضاء في الأقاليم بدور الوسيط أو السبيل الأكبر للاتصال والترابط بين الحكومة المركزية والرأي العام. بناء على ذلك، يستنتج كوثراني أن «هذه المؤسسة الدينية التي اعتبرها المؤرخون جزءًا من جهاز السلطة العثمانية، شكلت في الواقع نافذة 'المؤسسة الحاكمة'

(37) المصدر نفسه، ص 70-71.

(38) المصدر نفسه، ص 81-82.

على المجتمع عبر وظيفتها القانونية والتعليمية في الولايات والمقاطعات، بيد أن هذه النافذة لا تستوعب كل العلماء... »، لهذا، فإن وضعية الهيئة الدينية هذه لم تغلق الباب نهائيًا على إمكانات الخروج على نهجها الموالي للسلطة، فـ «يبقى الإطار مفتوحًا لاستقلال قسم من العلماء عن المؤسسة الحاكمة»[39]؛ إذ لا تستطيع العصبية العثمانية المركزية، مهما حاولت، أن تصطبغ بـ «الدعوة الدينية»وأن تدمج المجتمع الأهلي بها دمجًا عضويًا، فالنص الإسلامي يبقى عصيًا على الاحتواء، ومنفتحًا على الاجتهاد والتفسير خارج تقنينات المؤسسة الدينية؛ فمنذ بدأ السلاطين العثمانيون الأوائل يصدرون «قوانين نامة»، وحتى مرحلة إصدار التنظيمات وإعلان الدستور 1908، كانت تلك القوانين السلطانية موضوعًا للتساؤل لدى الفقيه (المستقل)، ومن ثم انفتح الجدل واسعًا في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بين الفقهاء المجددين في شأن صيغة الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد وإقامة حوار بين الشريعة والقوانين الوضعية، يقوم على التوفيق أو الانتقاء. كما أن هذا الاستقلال في الشريعة ونفوذ المشرعين هما اللذان ضمنا، طوال العهد العثماني، استمرار مفهوم الأمة عند المسلمين ومنعا «العصبية العثمانية من التوحيد والدمج»[40]. كما أشار كوثراني أيضًا إلى أن هناك شبكة من التنظيمات الأهلية والسياسية في الاجتماع السياسي العثماني قامت بدور داعم لاستقلالية التوجهات الدينية والفكرية؛ فالاجتماع السياسي العثماني غني بالتنوعات المذهبية والعرقية، فضلًا عن التنظيمات الأهلية، بما فيها ما اكتسبته الطوائف غير الإسلامية من أهل الكتاب من استقلالية (النظام الملي)، والوسائط السياسية المحلية التي شكلت مناخًا مشجعًا على النزعة «الاستقلالية» أو الانكفائية. إذ لجأت السلطنة العثمانية إلى «الوسائط السلطوية» المتمثلة في العصبيات المحلية التي أُدرجت بدورها في حيز الاستقلالية، منتظمة في فرق وطرائق وطوائف متمذهبة في مذاهب مختلفة.

في إطار هذه الاستقلالية، حافظت المجموعات السكانية المذهبية على نصوصها، وأعادت إنتاجها. وسمح هذا للمجموعات السكانية بأن تمارس سلطة محلية، إمّا بصيغة الاستتباع الضرائبي للعصبية الغالبة المركزية وإمّا بصيغة

(39) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 43.
(40) المصدر نفسه، ص 65-66.

الامتناع عنها، أي إمّا الولاء للمركز وإمّا معارضته، وهذان هما الوجهان الرئيسان لحركية الحياة السياسية الاجتماعية العثمانية كما يصفها كوثراني. أمّا الاستتباع، فعبّرت عنه أيديولوجيًا خير تعبير المؤسسةُ الدينية العثمانية (مشيخة الإسلام) التي «لعبت [...] في ظل الضبط السياسي والاقتصادي التنظيمي، دورًا أيديولوجيًا في خدمة السياسية السلطانية، وبدأ الفقيه يفقد استقلاليته تدرجيًا وتمايزه عن أجهزة السلطة الإدارية والعسكرية، كما كان أثناء صعود المشروع العثماني الإسلامي خلال القرنين الأولين من تشكّله، ليندرج شيئًا فشيئًا، ابتداء من القرن السادس عشر في هذه الأجهزة نفسها، عبر مواقعه المختلفة في هذه الأجهزة (مفتٍ، إمام، خطيب، مدرس، واعظ...)، ويقوم بدور السلطة الأيديولوجية للنظام العام، وذلك من خلال نشر نمط محافظ ومكرر من الثقافة السائدة في كل أنحاء الدولة العثمانية. وكان قد قام بمهمة الاستمرارية الثقافية من خلال نقل ما تتضمنه تعاليم السلف إلى الخلف.. لكن هذه الاستمرارية والتواصل كانا من نتاج الخضوع للثقافة للسياسة»[41].

في المقابل، نجد أن موقف الامتناع والمعارضة منوع؛ فمنه ما ينتمي إلى مألوف الاجتماع السياسي الإسلامي ومشكلاته، كأن تكون حركات تحمل دعوة إلى مرجعية إسلامية، كالحركات الإسلامية المناهضة للسلطنة العثمانية، مثل الحركات المهدية والوهابية والسنوسية التي برزت كصيغة امتناع عن الاستتباع للعصبة العثمانية المتغلبة، وهي بهذا المعنى عصبيات ممانعة تصطبغ بالدين وتحمل لواء الدعوة في «خروجها» عن المركز؛ إنها جزء من الاجتماع الإسلامي الذي وصفه ابن خلدون في تحليله للعلاقات القائمة بين العصبية والدعوة في بناء الدولة، وهناك أيضًا ممانعة الولاة الذين لهم حساباتهم وأهدافهم المستقلة عن السلطان، ويهدفون إلى فرض اعتراف السلطان بهم في مقابل إيفائهم بالتزاماتهم لخزينة الدولة، أو لهم طموحات كبرى فينخرطون في صراع مع السلطان، ويهددون سلطته المركزية، كحال علي بك الكبير ومحمد علي باشا، أو ولاة أو أمراء محليين يطمحون إلى إنشاء إمارات مستقلة، كحال أمراء المعنيين والشهابية.

هذا النوع من الحركات أو الممانعات ينظر إليها كوثراني على أنها تنتمي

(41) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 72.

إلى الحركات المألوفة في الاجتماع السياسي الإسلامي التي تتوزع بين «الدعوة»، وهي تحمل مشروع مرجعية إسلامية تستعيد فيه، على حد زعمها، «الإسلام الحقيقي»، أو تحمل بذور صراع على الغلبة، كحال إمارات الأطراف المتغلبة، وهي حركات مألوفة في حقل الاجتماع السياسي الإسلامي. وينكر كوثراني على هذا النوع من الممانعات انتسابه إلى حقل مفاهيم الحداثة السياسية، كالقومية والوطنية، وأن تُعطى لها تفسيرات قومية من لدن التاريخ الأيديولوجي السياسي المعاصر، بل هي عنده لا تتعدى أن تكون جزءًا من تفكك السلطنة العثمانية، ارتكازًا على قواعد مؤسساتها، من صلاحيات ولايات الأطراف إلى نظام الالتزام، وبالتقاطع مع التأثير الأوروبي[42].

كان من الممكن لدولة محمد علي باشا، لولا التدخل الأوروبي، كما يرى كوثراني، أن تكون سلطنة جديدة مركزها القاهرة، بديلًا من السلطنة العثمانية القائمة التي تبرز في سياق حركية الاجتماع السياسي الإسلامي وقوانينه الداخلية، لكن هذا لم يحدث بسبب عوامل خارجية. وتنطبق الحال نفسها على الحركة الوهابية التي عبّرت عن نفسها كصيغة داخلية لمشروع سلطة إسلامية بديلة، لا تطرح نفسها دولة – أمة عربية، بل دولة إسلامية على رأسها خليفة عربي. غير أن كان لتلك الحركات الممانعة مفاعيل عميقة في الاجتماع السياسي العثماني؛ إذ أشار كوثراني إلى أن فشل حركتَي محمد علي والحركة الوهابية أذنتا بـ «انفتاح صفحة جديدة في تاريخ الدولة العثمانية ومجتمعاتها، حيث ستنزوي أشكال دفاع الاجتماع الإسلامي على نفسها في طوائف حرفية في المدن، في الأحياء وحول المساجد، وتبرز عصبيات الملّية والطوائفية والصراعات القبلية في الريف قوية، حادة إلى درجة لم يعد باستطاعة الاجتماع الإسلامي ودولته أن يؤلفا فيما بينها. ذلك أن الاختراق الغربي قد حطم علاقات هذا الاجتماع، فوصلت صعوبات الدولة العثمانية إلى حدود قياسية، لم تقتصر هذه الصعوبات على انسلاخ أطراف أوروبية عنها، بل وصل الأمر إلى أن مجتمعها الداخلي قد وصل إلى حد التفكك والانفجار»[43].

---

(42) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 75-76.

(43) كوثراني، وثائق المؤتمر العربي، «المقدمة،» ص 33-35.

يبث كوثراني فينا شعورًا بأن الأوضاع العثمانية وصلت آنئذ، أي في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، إلى أبواب موصدة أمام مشروعات الإصلاح (السلطاني) أو مشروعات القصر، لأن تلك المشروعات باتت تدفع الاجتماع السياسي العثماني إلى مزيد من التمزق، فيعبّر عن ذلك بقوله: «في سياق هذا التقهقر، كان الحل العثماني الرسمي عبر قوى السلطة المركزية في استانبول، يصيغ (يصبح) من داخل أسباب وعوامل هذا التفكك الحلول الممكنة للإنقاذ»؛ إذ شكلت الدولة المركزية الأوروبية أنموذجًا ومصدرًا للاقتباس، ذلك لأن مركزية الإدارة والسلطة التي كانت تُبنى في أوروبا في سياق عملية القضاء على التشرذم الإقطاعي وبناء الدولة القومية وأجهزتها ومؤسساتها (الإدارة، البرلمان، الجيش...)، شكلت الحل - الوهم - في سبيل مركزة السلطنة العثمانية وربط أجزائها، «بيد أن إدارة دولة 'حيادية' ومنفصلة، في مجتمع متعدد الأقوام والطوائف والملل»، كما يقول كوثراني، يطرح صعوبة، بل «استحالة قيام إدارة متجانسة ومهيمنة في الوقت نفسه، لذلك كان لا بد أن تبرز الهيمنة التركية بشكل واضح وحاد في العملية التي رافقت بناء الإدارة العثمانية بعد عام 1860، وذلك رغم محاولة السلطان عبد الحميد الثاني، فيما بعد، أن يقدم نفسه 'خليفة المسلمين'...»[44].

هدم هذا المشروع السلطوي العثماني أسس الاجتماع السياسي العثماني نفسه، ولم يُرسِ بناء جديدًا يلائم ائتلاف أطراف الاجتماع السياسي وتوافقها وتعايشها، بل زادها تمزيقًا وتفككًا؛ ذلك بأن ما وحد الأقوام والعصبيات في التاريخ الإسلامي هو الشريعة، أي جملة القوانين المستمدة منها التي تنظم الحياة اليومية لجماعة المسلمين؛ فالشريعة هي التي سمحت بانفتاح المجتمع، عبر تشكيلاته، على الدولة، وأتاحت لعملية الصراع الاجتماعي أن تأخذ طريقها في محاربة السلطة القائمة باسم الشريعة نفسها، بينما شرعت الإدارة العثمانية، في ظل استبدادها وتحت سقف مشروعها الإصلاحي الجديد، في بناء صورة الإدارة الأوروبية «نحو تجانس تركي وهيمنة تركية». والنتيجة هي أن «مركزة السلطة لتوحيد الدولة شكّل عمليًا الدافع نحو أن تترجم العثمانية، نفسها هيمنة تركية أو تتريكًا بعد استلام العسكريين الأتراك السلطة مباشرة على مستوى القوى التركية

(44) المصدر نفسه، ص 36-37.

الحاكمة، ونحو أن تتحول «العثمانية» على مستوى الأقوام الأخرى أيضًا إلى أيديولوجية قومية خاصة بكل قوم، وبالنسبة إلى العرب العروبة»[45].

لا يعني هذا أن كوثراني يريد إصلاحًا يُستعاد فيه نمط بناء الاجتماع السياسي السلطاني؛ فهو يعرف أن هذه الصيغة من الاجتماع والحكم ما عادت تلائم سياسات هذا العصر ومفاهيمه، فضلًا عن أن المجتمع أو الأمة ضاقا بالنظام السلطاني ذرعًا، إلّا أنه لا يتنكر لهذا التاريخ، ولا يتعامل معه كتاريخ دخيل علينا، وبالتالي فهو يرفض استخدام مفاهيم أيديولوجية غير مطابقة، كمفهوم الاستعمار، لوصف هذه الحقبة على طريقة القوميين الأيديولوجيين؛ ويتعامل مع الحقبة العثمانية واجتماعها السياسي على أنهما مرحلة انتمى إليها التاريخ العربي، بكل ما فيها من نجاحات أو إخفاقات، ويعرف، كدارس في علم الاجتماع السياسي التاريخي، أن الاجتماع السياسي العثماني الذي اندرج فيه العرب قرونًا عدة لا يختلف بحال عن الاجتماع السياسي السلطاني الإسلامي الذي ألفه العرب في تاريخهم الإسلامي الطويل. من هنا، فإن حال الاجتماع العثماني في ذلك كحال الاجتماع السياسي المملوكي أو السلجوقي، أي إنه مرحلة من المراحل التي تكوّن منها التاريخ العربي. كتب كوثراني موضحًا: «منذ حدوث الانقطاع بين الخلافة الراشدية وبين 'المُلك العضوض' الذي بدأ مع تغلب معاوية، وحتى نهاية المرحلة التي تحكمت فيها 'إمارة الاستيلاء' والسلطنات التي برّرها الماوردي، وشرح ابن خلدون طبيعة قيامها وطريقة نشوئها، استقرّت الدولة في التاريخ الإسلامي على ثوابت معينة من المفاهيم والمؤسسات والأعراف والسلوكات، انسحبت بدورها على الدولة العثمانية نفسها، فمؤسسة 'السلطنة' التي قامت، 'بحكم الضرورة'، مقام الخلافة، ونابت عنها في بعض المهمات، هي نفسها في المنطق الفقهي الذي برّره الماوردي في (الأحكام السلطانية) المؤسسة 'العثمانية' التي ورثت المدرسة السلجوقية في آسيا الصغرى»[46].

قدّم كوثراني قراءة للاجتماع السياسي التاريخي الإسلامي، ولا سيما العثماني، في حركيته العامة حتى وصوله إلى طريق مسدودة، وظهور المشروعات

---

(45) المصدر نفسه، ص 39-41.

(46) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 33.

الإصلاحية التغييرية في وجهه، إلى أن قامت بالانقلاب عليه، ومن ثم إلى تفككه وانحلاله، خصوصًا بعد أن ألغى مصطفى كمال الخلافة رسميًا في عام 1924، وبالتالي الدخول في سياق تكوين أسس اجتماع سياسي جديد. فتناول تأثير بيئة المرحلة الانتقالية من العثمانية إلى مرحلة الانتداب في العمل السياسي، حيث واجه الاجتماع السياسي العربي حينذاك اختلافًا وتباينًا في صوغ تصورات واضحة عن الدولة، وتجاذبته مفاهيم إسلامية ومفاهيم حديثة عن الدولة بالمعنى القومي، دولة سيادة على إقليم، ونمط بناء الدولة - الأمة، مفاهيم أخرى تحمل تأثيرات التراث العربي الإسلامي في الدولة التي ترجع إلى مفهوم «الولاية» التي تتسع مهماتها السلطوية وتضيق تبعًا لعلاقة التوازن بين الخليفة أو السلطان والجماعات التابعة وممثليها على المستوى المحلي: عصبيات ومذاهب وملل، فهي ليست دولة عرقية، أو دمجية لأمة، أو منطقة جغرافية، إنها إطار لتعايش أشكال السلطات المندمجة والمتراتبة[47].

غير أنه لم ينظر إلى هذا التحول من وجهة واحدة لا ترى فيه إلا انتقالًا من «الاستبداد الشرقي» أو «النمط الآسيوي للإنتاج» إلى التمدن والتحضر، أي إلى المثال الذي قدّمته الدول الغربية: أنموذج الدولة الأمة بديلًا من الدولة العثمانية، بينما قدمت هذه الدولة بتكوينها الاجتماعي المركّب، في رأي كوثراني، صيغة منفتحة على جميع الاحتمالات التي تتيحها معطيات تركيبها السكاني الإثني والديني من جهة، وتوازنات الدول الكبرى في مشروعاتها لبسط نفوذها من جهة أخرى، فيذكّر بضرورة توسيع حقل النظر إلى نسبية الثقافات، وإلى غنى مجال التاريخ وتنوع ميادينه وقوانينه بما يسمح بالتنوع وبالاختلاف بين الثقافات والأمم في منحاها العالمي. من هنا، نظر كوثراني إلى تحول الاجتماع السياسي من «الولاية» إلى الدولة بنظرة تشمل تلك المسائل كلها، على تعقدها وتنوعها، بما فيها مسائل التحضر ومشروع الحداثة الذي حملته النخبة، وأصناف تغلبات عصبيات الاجتماع العثماني، وتغلبات الخارج في السياسة والحرب والمعرفة، وأيضًا دور الاجتماع الإسلامي في العمل السياسي المحلي[48].

(47) المصدر نفسه، ص 20.

(48) المصدر نفسه، ص 24-25.

إلى جانب الممانعات والحركات التي اعتبرها كوثراني تنتمي إلى المناخ السياسي الإسلامي التقليدي، عرض أيضًا لحركات الممانعة التي تنتمي إلى معطيات العصر الحديث تحت تسمية الإصلاح والنهضة. فعرض مشهد الإصلاح الآتي من القصر من جهة، والإصلاح الإسلامي مع رجال الإصلاح الأوائل جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده من جهة أخرى. وحاول إعطاء صورة عن تلك الإصلاحات التي بادرت بها السلطنة العثمانية من فوق، في إثر انكشاف أزمة السلطنة في مطلع القرن السابع عشر، فكان من الطبيعي أن تتجه أنظار رجال الإصلاح الذين قُدّر لهم أن يكونوا قريبين من السلطان، إلى إصلاح الجيش، مصدر القوة، والمؤسسة الدينية، مصدر الأيديولوجيا، فكانت رسالة قوجيه بك إلى السلطان مراد الرابع في عام 1630 أهم تلك المحاولات التي حملت دعوات الإصلاح. وإذا كانت الحركات الإصلاحية قد توجهت بشكل أساس إلى إصلاح القطاع العسكري والإداري والمالي في الدولة، فإن قوجيه بك أضاف إلى ذلك ضرورة إصلاح الهيئة الدينية، فوجّه نقدًا خاصًا إلى المؤسسة الدينية، إلى جانب نقده المؤسسة العسكرية والإدارية والمالية. لكن كان على دعوة الإصلاح أن تنتظر السلطان سليم الثالث (1789-1808) حتى تشرع في تأثيرها الفعلي، إذ بادر هذا السلطان إلى استحداث «نظام جديد» اهتم بتطوير التعليم بفتح مدارس جديدة وبإدخال فروع جديدة عليها (الهندسة والرياضيات وغيرهما من العلوم العصرية)، مع استبعاد التعليم الديني التقليدي، إذ «كان الهدف إيجاد بدائل للمؤسستين القديمتين (العسكرية والدينية)، من شأنها أن تضعفهما لا أن تلغيهما»[49].

أسست تلك الإصلاحات قاعدة لتبلور اتجاه إصلاحي في الدولة استمد نماذجه من الصيغ الأوروبية في بناء الدولة والمؤسسات، وقابله اتجاه معاكس مقاوم للتغيير استنادًا إلى فتوى الفقهاء، فكانت هذه الثنائية، بحسب كوثراني، مكمن الأزمة التي عصفت في النهاية بتلك الإصلاحات، بما فيها التنظيمات، «إذ كان أهل التنظيمات يبررون الإصلاح بالفتوى، أي مطابقة القوانين للأحكام الشرعية، والقوى المحافظة تلجأ إلى تكفير الإجراءات الإصلاحية... فإن

---

(49) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 83.

الحركة الاستعمارية بدأت تشكّل جانبًا من جوانب أزمة الإصلاحات في الدولة العثمانية... إن كان من موقع المشجع... وإن من موقع المعيق»[50].

لاحظ كوثراني أن المرحلة الفاصلة بين محاولة «التنظيمات» التي بدأت مع خط كلخانة في عام 1839، وانطلاق تنظيم الولايات في عام 1864 لإعادة ترتيب صيغة الولاية على قاعدة المركزية، شكّلت فترة تأزم مجتمع كان مطالبًا بـ«التكيف» مع واقعات جديدة: الضغط الأوروبي المتزايد، ولا سيما حيال مشروع محمد علي، واختراق سلع الغرب الأسواق العربية، ثم واقعة الضغط العثماني بمركزة السلطة عبر إضعاف وسائط السلطة الأهلية المحلية وإلحاقها باسطنبول مباشرة، والاستغناء عن المواقع والأدوار المحلية والأهلية التي كان يقوم بها المقاطعجية والأعيان والعلماء ومشائخ الحرف والنقباء، فكان أن خلق هذا التحول الكبير اضطرابًا اجتماعيًا وسياسيًا حادًا، غير أن القوى المحلية حاولت احتواء المؤسسات والهيئات المحلية، وظهرت خيارات أخرى متعددة المشارب في مواجهة المشروع السلطاني الذي يريد تحويل الاجتماع السلطاني المتعدد إلى اجتماع سياسي انصهاري على نمط الدولة – الأمة ذات اللون التركي. وراوحت تلك الخيارات بين المحلي والعروبي والإسلامي، وبين الاقتباس من الغرب والأصولية الإسلامية، وبين الانتقاء والتوفيق بين المصدرين، وتأثرت تلك التوجهات بالعلاقات الدولية وبردّات الأفعال العثمانية[51].

لا يُخفي كوثراني حكمه على مآل المشروع السلطاني العثماني الذي توضحت معالمه في مرحلة التنظيمات وبلغ ذروة وضوحه وخطورته في حقبة الانقلاب الدستوري 1908؛ أي مرحلة «تركيا الفتاة» التي تبنّت سياسة التتريك رسميًا. وهنا يكتب بوضوح: «في هذا السياق التاريخي، ومنذ مرحلة التنظيمات الأولى التي استهدفت الإنقاذ، وحتى آخر 'إجراء تنظيمي' في عمر الدولة العثمانية، كانت السلطة العثمانية تسير نحو حتفها من خلال منطق التشبث بنقل نموذج الدولة القومية المركزية التي أنتجته الحركات القومية في أوروبا... دون الانتباه إلى أن ما أمّن عناصر الاجتماع السياسي في استمراريتها التاريخية الطويلة،

(50) المصدر نفسه، ص 84.

(51) كوثراني، السلطة والمجتمع، ص 88 و122.

هو ذاك الاستقلال النسبي الذي نشأ في القديم بين الهيئة الحاكمة ومختلف السلطات المحلية الموجودة في مجتمعات الأطراف، فضلًا عن الدور الذي لعبته المؤسسات التاريخية الإسلامية في إحداث هذا الاستقلال القائم على السلطات الوسيطة... كل هذا فتح على صراعات أهلية حادة مع محاولة بناء 'الدولة القومية' العثمانية الجديدة، وأدى إلى انقطاع واضح في طبيعة العلاقات بين السلطات المحلية الأهلية من جهة، والسلطة المركزية في استنبول من جهة ثانية»[52].

هكذا، وصل مشروع السلطنة الدمجي الانصهاري للمجتمع والدولة في البوتقة القومية (التركية) إلى طريق تقود، لا محالة، إلى انفجار الاجتماع السياسي العثماني. ويذهب كوثراني إلى تبيان أن هذا المشروع وصل إلى حده النهائي عقب إصدار قانون الولايات الجديد، بالتساوق مع الجهد الفكري والثقافي الذي بُذل من أجل مشروع القومية العثمانية عن طريق التتريك، فصارت «السلطات المحلية العائدة للملل والنحل والتجار في المدن السورية، أو للعصبيات المذهبية والقبلية الممتنعة في الأطراف والجبال... تبحث عن (مشاريعها البديلة). هذا البحث جاء في سياق استحالة أن تتحول السلطنة إلى 'دولة قومية حديثة'..»[53].

تفحّص كوثراني هذا الإطار الواسع من التنافس والصراع بين مشروع السلطنة المركزي والمشروعات الممانعة بصورها المختلفة، في مناخ تنافس دولي موضوعه الوصول إلى مناطق نفوذ جديدة، فارتسمت لديه صورة معقدة لمرحلة الانتقال من العثمانية إلى مابعدها من مشروعات بديلة غربية ومحلية. وما لبث الوضع الدولي أن انفجر في هذه الصورة على شكل حرب كونية شاملة، فاختلطت في هذه المرحلة الانتقالية البرامج المحلية ومشروعات المقاومة مع خطط الهيمنة الغربية، «ولعله في هذا الإطار، تحددت أشكال البدائل الفكرية والسياسية في العمل السياسي المحلي أثناء انهيار الدولة العثمانية واستقبال المشاريع الغربية»[54]، فتوصل كوثراني إلى خلاصه مفادها أن ما وقف بشكل رئيس وراء انفجار الاجتماع السياسي العثماني، هو، إضافة إلى العامل

---

(52) المصدر نفسه، ص 210-211.

(53) المصدرنفسه، ص 211-212.

(54) المصدر نفسه، ص 212.

الخارجي المتمثّل في إرادة الهيمنة الغربية، عجزُ الدولة العثمانية عن أن توحد مجتمعًا متعددًا متنوعًا، وأن تضبط هذا المجتمع في أطر تنظيمية واحدة وإدارة مركزية قوية، في وقت تعددت فيه مشروعات السلطات المحلية في الولايات، وتعددت فيه خطط الهيمنة الغربية[55]. فعند انفجار الحرب الكونية، كانت عوامل انفجار الدولة العثمانية الداخلية والخارجية قد تهيأت بصورة كاملة، ودخل العرب عندها في طور جديد من اجتماعهم السياسي.

أمّا في ما يتعلق بالمشروعات الإصلاحية التي انبثقت من خارج مؤسسة السلطنة ودور الهيئة الدينية في إنتاج توجهات إصلاحية تواكب أزمة السلطنة، فحاول كوثراني رسم لوحة عامة للتوجهات الإصلاحية، وتوقف عند القصور المزمن الذي طبع أداء الهيئة الدينية وسلوكها المحافظ، ولاحظ أن الأصوات الداعية إلى إصلاح مؤسسات الدولة العثمانية كانت تنتمي، في معظم الأحيان، إلى منتسبي جهاز «الديوان» الحاكم (من وزراء وإداريين كبار) حملوا همَّ الإصلاح من وجهة نظر مصلحة الإدارة وأجهزة الدولة، وإنقاذ الدولة ببناء دولة عثمانية حديثة، أو أنها تمظهرت في حالة فكرية عبّر عنها كتّاب «العثمانيون الجدد»، والحركة السياسية الليبرالية الدستورية، وعُبّر عنها في حركة «تركيا الفتاة» وبجماعة «الاتحاد والترقي» وحزب «الحرية والائتلاف»، وهي نخب فكرية وعسكرية جديدة في تكوينها وثقافتها، رأت أن إنقاذ الدولة العثمانية يتم عبر اعتماد «النموذج الغربي» في بناء الدولة، بينما عكس موقف علماء الدين حالة الانحطاط والتخلّف والجمود والخنوع التي طبعت أوضاعهم. لذا، لم يكن منتظرًا لدى كوثراني، والحالة هذه، أن تتولد حالة إصلاحية داخل هذه المؤسسة وبعوامل ذاتية، فوجّه إليها نقدًا لا هوادة فيه قائلًا: «لم يكن فساد وانحطاط المؤسسة الدينية أمرًا عابرًا... إن هذا الانحطاط كان جزءًا من سياسة سلطانية لم تجد بُدًّا لحل مأزقها غير الإمعان في سياسة الاستبداد. كما كان جزءًا من آلية مصالح لم تجد منفذًا لاقتناص المنافع في ظل انعدام الإنتاجية وتقهقرها إلّا بتثبيت مواقع الجاه كوسيلة لجمع الثروة. كما كان أيضًا جزءًا من قواعد اجتماعية استباحت المجال الفقهي في الحلال والحرام عن طريق الحيلة والالتفاف على الحكم الشرعي، واستباحت المجال الروحاني

(55) المصدر نفسه، ص 215.

الصوفي عن طريق تحويل الرمز إلى طقس شكلي.. حتى كاد الاجتماع الديني أن يصبح اجتماعًا طقسيًا يتمحور حول السلطان»[56].

كان من الطبيعي أن تصدر أصوات الاعتراض ونداءات التغيير عن أشخاص من خارج الأطر التقليدية للمؤسسة الدينية، وعبر الاستجابة لتحديات التجربة الغربية. من هنا رأى كوثراني أن تجربة الصحوة الإسلامية في مصر قدّمت نماذج من العلماء المستقلين، بدءًا من الجبرتي إلى عمر مكرم إلى الطهطاوي إلى محمد عبده والأفغاني، وهُم الذين شجعوا على نقد المؤسسة الدينية العثمانية وسلطانها، وأخذ كل واحد منهم منهجًا خاصًا في الإصلاح؛ فكان لمحمد عبده رأي خاص في طريقة إصلاح المؤسسة الدينية، وإصلاح الأزهر ومؤسسات التعليم في مصر، وذلك عندما ضحى بالموقف الثوري ضد الإنكليز الذي لم تتهيأ له، بنظره، شروط النجاح من أجل أن يتمكن من إقناع السلطة بتسهيل عملية الإصلاح الديني والتعليمي وإصلاح الذهنيات، بينما انشغل الأفغاني بالسياسات الكبرى، وركّز الكواكبي على عامل الاستبداد في التأخر. وأشار كوثراني إلى أن الكواكبي صاغ لعدد من العناصر الموروثة والمستجدّة في التجربة السياسية «الإسلامية» (تمييزًا لها من الإسلام كدين) «توليفًا نقرأ صياغته في التوفيق بين مؤسسة الخلافة ومعطيات قيام الدولة والسلطنات في الأقاليم ولدى الأقوام الإسلامية. وفي التوفيق بين الإسلامية والعروبية، وبين الأمة الإسلامية والأوطان، بين الجامعة الإسلامية والخصوصيات القومية، وأخيرًا بين الشورى ودور الفقيه والسلطان»[57].

رابعًا: التفكير في الدولة والخلافة في زمن التحول الكبير

تابع وجيه كوثراني في كتابه **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا** ما كان قد بدأه في مؤلفاته السابقة: تفحّص الاستراتيجيات الثقافية - السياسية التي طرحتها النخب العربية - الإسلامية على نفسها في مواجهة واقع الغلبة الغربية على عالمنا العربي - الإسلامي، منذ مؤلفه **الاتجاهات**

(56) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 87-88.

(57) المصدر نفسه، ص 88-89.

الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860-1920 إلى هذا الكتاب. وإذا كان قد عاين في كتابه **الفقيه والسلطان** أنماط العلاقة بين الفقيه والسلطان في التجربتين: التجربة الصفوية - القاجارية في إيران، والتجربة العثمانية في تركيا والبلدان العربية، فإنه استعاد في مؤلفه **الدولة والخلافة في الخطاب العربي**... «نصوصًا» عربية عدة كُتبت في خضم النقاش الذي حفّزته تجربة مصطفى كمال التحديثية في تركيا، وماطرحته من «نصوص» لتبرير فصلها السلطنة (= الجمهورية) عن الخلافة أولًا، أو لتبرير قرار إلغائها الخلافة ثانيًا.

أُعيد التفكير في مسألة «الخلافة» و«الدولة» بشكل مقلق، في خضم نزع طابع «الخلافة» عن الدولة العثمانية في نهاية الربع الأول من القرن العشرين (1922-1924)، فحاول كوثراني أن يرصد هذه اللحظة الفكرية الخطِرة من الخطاب العربي المعاصر، فقدّم في شأن هذه المسألة أنماطًا عدة من الإجابات تنطلق من إشكاليتين فكريتين متقابلتين: أولاهما تصدر من داخل تاريخ الإسلام وتراوح بين أنموذجين: أنموذج المفهوم الفقهي التقليدي (السلفي) الذي يدعو إلى خلافة أنموذجها المثالي: الخلافة الراشدية، حيث يندمج السياسي والديني (رشيد رضا)، وأنموذج يرتكز على مفهوم الدولة العصبية الخلدونية، دافعًا بالمنطق التاريخي إلى نهايته في مسألة فصل السلطنة والمُلك عن الخلافة، وصولًا إلى تمييز السياسي من الديني (علي عبد الرازق).

أمّا الإشكالية الأخرى، فتصدر من داخل الوضعية (الغربية - التركية الجديدة)، وتراوح بين أنموذج الالتحاق بالغرب إلى درجة الاعتماد على الاحتلال الأجنبي في بناء الدولة الحديثة (جماعة المقتطف، والمقطم - الأخوة صروف، فارس نمر)، وأنموذج يحمل مشروع الدولة القومية على قاعدة مقاومة الاجتياح الغربي (عبد الرحمن شهبندر)[58]، فيضعنا كوثراني أمام ترسيمة (أيديولوجية) تذكّرنا بترسيمة عبد الله العروي الثلاثية في «الأيديولوجية العربية المعاصرة»: الشيخ (محمد عبده) والليبرالي (لطفي السيد) والداعي إلى التقنية (سلامة موسى).

لا يتوقف كوثراني في قراءته تلك «النصوص» عند حدود ما ينطق به النص

---

(58) وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 13.

من مواصفات معرفية - أيديولوجية، إلّا لينتقل إلى تحديد اشتراطه التاريخي، ويموضعه تبعًا لموقع استراتيجية حامله (الثقافية - السياسية) من نضال الجماعة العربية لمواجهة الغلبة الغربية، ولتقرير مصيرها الذاتي؛ فحول إحداثيات «نص» الحداثة الدولاتية التركي، يموضع كوثراني الخطاب التركي للحداثة الدولاتية (1922-1924) وسط تقاطعات الاستراتيجيات الغربية. وكحصيلة نهائية، تتشابك تلك الاستراتيجيات مع حركة التحرر التي قادها مصطفى كمال، فكانت بمنزلة تسوية تاريخية قدّم فيها الأتراك رأسمالهم الرمزي (الخلافة) وكل ما يشدهم إلى تاريخهم الثقافي، وعلاقاتهم بمحيطهم الثقافي الإسلامي على مذبح الحفاظ على الدولة التركية بحدودها الحالية، فتوصل مصطفى كمال، على حساب العرب في سورية، إلى معاهدة مع فرنسا (معاهدة أنقرة) تتيح لفرنسا حشد قواتها لضرب ثورة هنانو، وتُطلق يد تركيا لتسيطر على كليكيا وشمال سورية. ولاسترجاع أرضه من اليونان، استغل خوف الدول الأوروبية الأخرى من ازدياد النفوذ البريطاني على اليونان. وفي مؤتمر لوزان 1923، لم يجد المفاوض التركي ما يقدمه للغرب سوى مشروع العلمنة لدولتهم. ويذكّرنا كوثراني بما قاله المفاوض التركي (رضا نور): «كانت هذه (يقصد علمنة تركيا) أهم نقاط الارتكاز والإسناد، التي كنا نستند عليها في لوزان»[59]. ومهّد مصطفى كمال لذلك في عام 1922 عندما ألغى السلطنة، وأبقى الخلافة مؤسسة دينية منفصلة عن الدولة، ورافق ذلك إصدار وثيقة شبه رسمية أعدَّتها هيئة من العلماء، صدرت في مصر بعنوان «الخلافة وسلطنة الأمة»، واشتملت على الحجج الفقهية التي اعتمدت عليها الجمهورية، واعتبرت أن مسألة الخلافة ليست دينية، بل قانونية وطبيعية، ويجب اعتبارها مسألة سياسية وإدارية وزمنية على المسلمين أن يعالجوها معالجتهم الولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك؛ إذ لا توجد أي إشارة في القرآن أو في الحديث في شأن مسائل الخلافة، وكل ما هنالك هو نصائح عامة تتعلق بإطاعة «أولي الأمر»، وبالتالي، ليست الخلافة فرضًا إسلاميًا أساسيًا، بل مجرد عقد، وبيعة أهل الحل والعقد تساوي الوكالة التي تمنحها الأمة[60].

انتهى مشروع مصطفى كمال إلى إلغاء الخلافة في عام 1924، وإلى فرض

(59) المصدر نفسه.

(60) المصدر نفسه، ص 216.

قطيعة مع الذاكرة التاريخية الإسلامية للشعب التركي، فألغى التقويم الهجري، وجعل الأحد يوم العطلة الأسبوعية، وأغلق الكتاتيب التي كانت تدرّس القرآن، وأقفل التكايا، وألغى الوقف، وطبّق القانون الأوروبي، واعتمد الحرف اللاتيني بدلًا من الحرف العربي، وأوحى بفكرة أن الأتراك شعب آري أبيض. وراحت منذ ذلك التاريخ تتحكم بالنخبة الحاكمة التركية نزعةُ العداء للعرب.

1- تعدد الإجابات العربية عن مسألة الدولة/ الخلافة

يرصد كوثراني ردّات الأفعال القلقة تجاه منهج أتاتورك، مرورًا بوثيقة «هيئة علماء» الأتراك في شأن فصل السلطنة عن الخلافة، انتهاء بإلغاء الخلافة ذاتها في عام 1924.

أ- خطاب الفقيه

يموضع كوثراني نص رشيد رضا (الخلافة أو الإمامة العظمى) في سياق محاولة الفقيه لاستعادة النص الفقهي في شأن الخلافة، لإحيائها كخيار استراتيجي لمواجهة واجب التجديد؛ إذ رأى ما يحيط بالعالم الإسلامي من أخطار وما يعصف بتركيا من حوادث، مناسَبة للتذكير بالنص الفقهي الذي توسَّم الخلافة الراشدية أنموذجًا للخلافة الصحيحة التي لا يجمعها جامع (بالسلطنة) أو بإمارة الاستيلاء كما بسطتها نظرية الماوردي، أو عصبية متغلبة كما في نظرية ابن خلدون[61]. وينطلق رشيد رضا من رفض الاعتراف بإسلامية الخلافة التي تقوم على التغلب والقهر والجور، من خلافة بني أمية حتى خلافة بني عثمان، ورأى أن قرار مصطفى كمال بجعل الخلافة روحية دينية استبدل «نوعًا من التغلب بنوع آخر»[62]، ليُظهر أن «سلطة التغلب» كأكل الميتة عند الضرورة، يجب السعي إلى إزالتها عند الضرورة باتجاه إحياء الخلافة.

غير أن واقع التمزق الإسلامي، إضافة إلى السيطرة الأجنبية، يعوّقان، في رأي رشيد رضا، عملية تشكُّل أهل الحل والعقد، أو تحقّق وحدة الأمة. وعندما يبحث «الفقيه» عن جماعة أهل الحل والعقد في أمة متحررة، لا يجد أمامه إلا

(61) المصدرنفسه، ص 72 و144.

(62) المصدر نفسه، ص 14.

أهل الجمعية الوطنية في أنقرة، بينما يُطلِق على «هيئات العلماء» اسم الجماعات القديمة، لتعلّقها بقاعدة البيعة للسلطان حتى لو كان عاجزًا أو مستبدًا، ويعارض حزبَ المتفرنجين الذين يلتقون مع «الفقهاء الجامدين» عند نقطة القول بـ «إمامة الضرورة»، فيأمل بعودة مصطفى كمال عن قراره، ويدعو إلى تشكيل حزب الإصلاح الإسلامي الذي يجمع بين الاستقلال في فهم الدين وحكم الشرع الإسلامي، وكنه الحضارة الأوروبية، ويعمل على جمع عقلاء المسلمين في جميع أقطارهم، لتكوين جماعة أهل الحل والعقد، من أجل عقد مؤتمر عاجل لاتخاذ ما يلزم في شأن الخلافة التي جعل منها الانقلاب التركي أهم المسائل التي تواجه المسلمين[63]. وعلى الرغم من تفضيل رضا «القريشية» في الإمام، فإنه فضّل مصطفى كمال الذي لم يقطع الأمل به، على الشريف حسين الذي يعتمد في حكمه على الإنكليز[64]، لكن رضا سينقل توجهه، بعد قرار إلغاء الخلافة، إلى دعوة مؤتمرات إسلامية، ويقترح إلى جانب إقامة نظام موقت لإمامة الضرورة، إنشاء مدرسة عالية تُخرّج المرشحين للخلافة، ليصار إلى انتخاب أحدهم، وليبايعه سائر أهل الحل والعقد، فتقوم الحجة على كل فرد وجماعة بأنه هو الأمام الحق[65].

لم تخفَ على كوثراني التوظيفات الممكنة لدعوة «هيئة كبار العلماء» في مصر لعقد مؤتمر في مدينة القاهرة من أجل مناقشة مسألة الخلافة؛ إذ حاول الملك فؤاد توظيف المؤتمر لمصلحته، وحاول الإنكليز امتصاص غضب الحركة الإسلامية الهندية التي كانت تلح على إبراز خلافة عربية، كذلك حاول الملك ابن سعود.

إلّا أن هذه المعطيات كلها لا تعني - في رأي كوثراني - التطابق بين موقف رضا وموقف أصحاب الاستراتيجيات السلطوية، لكنه من جهة أخرى يلاحظ هذا التداخل بين موقف الفقيه، الداعي إلى إحياء الخلافة، والخطاب الدبلوماسي والاستشراقي. ولا يعني هذا التداخل تطابقًا بين الموقفين والمنطلقين، بل يعني

(63) المصدر نفسه، ص 92-95.
(64) المصدر نفسه، ص 97-102.
(65) المصدر نفسه، ص 25.

دلالة على ما ملكته الاستراتيجيات الغربية من قدرات معرفية، تستطيع أن توظف وتستوعب «صيغة المطالب الإسلامية»، كما سمّاها ماسينيون في عام 1920، ومن بينها «مطلب الخلافة». وبعد أن يتتبع آراء ماسينيون، المتأملة بعودة الإسلام إلى الشورى، يلحظ المؤلف التداخل بين كتابات رشيد رضا وهذا الرهان الاستشراقي على دينامية الشورى ومآلها في الإسلام، وإن اختلفت المواقع والأهداف[66].

ب- حكم التاريخ

إذا كان رشيد رضا قد حاول أن يحلَّ الأزمة عن طريق فقه الخلافة، فاصطدم بعناد الواقع الذي يستعصي على «الطوبى»، فإن علي عبد الرازق سيجهد من أجل أن يحلها ارتكازًا على التاريخ، لا استنادًا إلى تاريخ المؤسسة الفقهية[67].

دفعه الجدل القائم إلى تطوير النص الخلدوني الذي يميز بين الخلافة والمُلك، وبين الوازع الديني والعصبية، فينتهي علي عبد الرازق إلى القول بعدم وجوب الخلافة في الإسلام، وبأن ما يقال إنه خلافة هو سلطان زمني يتبدل ويتغير ويزول، ويقوم على القهر والغلبة، يشهد عليها تاريخها الواقعي إلى يومنا هذا. ويؤكد أن لا سند شرعيًا لها في القرآن أو السنّة، فالإسلام قدم رسالة ولم ينشئ مُلكًا[68].

هكذا، يدفع علي عبد الرازق بالتحليل الخلدوني إلى نهايته، جاعلًا المجال السياسي حيزًا علميًا مستقلًا عن علوم الدين، ومرتكزًا على منطق حوادث التاريخ الفعلية، ورافضًا تسوية الماوردي وباقي الفقهاء الذين صالحوا بين السلطنة والخلافة، ليؤكد طبيعتهما الواحدة القائمة على العصبية والتغلب.

ج- الهوى بحداثة الغرب (الأخوان صروف/ فارس نمر)

يصدر خطاب هذا التيار من داخل المنطق الحداثوي الغربي - التركي الجديد، منتقلًا، بذلك، إلى إشكال ثقافي - تاريخي جديد. ويذهب أصحاب

---

(66) المصدر نفسه، ص 42-43.

(67) المصدر نفسه، ص 46.

(68) المصدر نفسه، ص 165 و195.

هذا التيار إلى إطراء إجراءات مصطفى كمال، فيقول فؤاد صروف، مثلًا: «إن ما فعله بطرس الأكبر في روسيا، وما أحدثه زعماء اليابان من تحول، ليس إلّا ظلًا باهتًا من ظلال الانقلاب الذي شمل الأمة التركية». فكان من الطبيعي - بحسب كوثراني - أن يصدر هذا الموقف عن جماعتي المقطم والمقتطف، وهُم الذين كانوا يتبنّون الليبرالية وأنموذج الدولة الغربي، حتى لو اقتضى الأمر تدريبًا تحت وصاية المحتلين. وكان من الطبيعي أن يروا في دولة أتاتورك «دولة العقل، وفي إنجاز أتاتورك الحل الوحيد، لمداواة التعددية الدينية والقومية»؛ إذ إنهم دعوا منذ رحيلهم من بيروت عقب تجربة جمعية بيروت السرية إلى بناء «الدولة الوضعية على إقليم معين بمساعدة الدول الغربية»[69].

د- الدولة القومية/ الحزب (عبد الرحمن شهبندر)

ينتظم خطاب شهبندر - بحسب كوثراني - داخل خطاب جماعتي المقتطف والمقطم نفسه، وإن كان ينطلق من واقع دوره القيادي في الثورة السورية (1925)، في إطار مشروعه العربي القومي النهضوي، ولمواجهة هيمنة الغرب واستبداد الغرب، وبأدوات إجرائية مختلفة: الحزب - النخبوي الذي يدمج القومية بالعلمانية[70].

2- إعادة إنتاج المأزق والضحايا

يعرف كوثراني تمامًا أن قرار إلغاء الخلافة في 13 آذار/ مارس 1924 لم يكن ابن ساعته، بل إن مؤسسة الخلافة كانت قد صُفّيت منذ قرون؛ فمنذ السلطة البويهية، أضحت الخلافة رمزًا تحتضنه سلطة متغلبة، نظّر لها الماوردي والغزالي وابن تيمية. وجرى في ما بعد تبرير شرعية الدولة العثمانية: سلطنة وخلافة. وكوثراني يدلّل بأن خطاب الاستشراق، كما مثّله نلّينو وبارتولد وماسينيون وخبراء ومستشارون آخرون في السياسات الأوروبية، يتداخل ويتوافق مع الخطاب الإسلامي (السلفي) الباحث عن صيغة تجديد للخلافة، أكثر مما يتوافق

(69) المصدر نفسه، ص 33-35.

(70) المصدر نفسه، ص 36-37.

مع أطروحات علي عبد الرازق الذي اتهمه الشيخ محمد البخيت بالتآمر على الخلافة، وباقتباس آراء مرجوليوت وأرنولد، واتهمه آخرون بالالتحاق بالمشروع الثقافي الحضاري الغربي، وبتفريغ المجتمعات الإسلامية من مضمونها الثقافي.

لعل كوثراني اعتبر أن نص علي عبد الرازق، وحده، بين النصوص المتواجهة في تلك اللحظة الثقافية «يؤسس لمنهج جديد، يتواصل مع التاريخ الإسلامي عبر منهجية ابن خلدون، من جهة، وعبر تفاعله مع معطيات الحاضر، فكرًا وسياسة وعلومًا اجتماعية وإنسانية، من جهة أخرى. إنه يقدم محاولة حل للمأزق الذي عاناه الموقف الفقهي السلفي نفسه (= رشيد رضا)، المأزوم بلا واقعيته، داعيًا العقل الإسلامي إلى التفكير في السياسة من دون انحباس في مقولات فقهية قديمة، ومن دون اندراج في لعبة التوظيف السياسي التي تتقنها الذرائعية السلطانية»[71]. ونتساءل مع كوثراني، أخيرًا: إلى متى يستمر تاريخنا المعاصر في إعادة إنتاج مأزقه (حالة الفقيه)، وضحاياه (وضعية علي عبدالرازق)!؟

يختم كوثراني تحليله التاريخي للعلاقة بين الفقه والسلطان باستشراف ما يجب أن تكون عليه هذه العلاقة في المستقبل؛ فهو يرى أن «ضغط التاريخ وحاجاته يفرضان مسارًا جدليًا ومركّبًا لتحديد مجال علاقة الفقيه بالسياسة الحكومية (الدولة)؛ مسارًا ليس هو مجال التوظيف المتبادل للمواقع، كما حدث في تاريخ الدولة السلطانية قديمًا، وليس هو مجال التطابق أو التماثل أو التماهي كما تنزع إليه أحزاب إسلامية معاصرة. ويبدو أن أداة الديمقراطية التمثيلية هي الوسيلة الأمل لتحديد أطر هذا المجال وآفاق تطوره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة»[72].

خامسًا الفقيه الشيعي والسياسة

درس كوثراني في كتابه الفقيه والسلطان أنماط من العلاقة بين الفقيه (ممثّل الهيئة الدينية) والسلطان (ممثّل السياسة) في تجربة الدولة العثمانية ذات اللون السني، وتجربة الدولة السلطانية ذات المذهب الشيعي: السلطنة الصفوية

---

(71) المصدر نفسه، ص 44-45.

(72) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 19.

والسلطنة القاجارية؛ ففي إثر تأسيس البويهيين الشيعة دولتهم في فارس في عام 934، وسيطرتهم على بغداد، شهدت حركة التأليف الشيعية ازدهارًا كبيرًا بسبب تشجيع السلاطين البويهيين لها، فظهرت أمهات الكتب الشيعية الإمامية كلها تقريبًا، وبها تنتهي نهضة الفكر الشيعي الأولى، بانتظار نهضته الثانية في العهد الإيلخاني على يد المحقق الحلي.

1 - الفقيه الشيعي والسلطان البويهي

توافق صعود البويهيين إلى موقع السلطنة مع الاعتقاد الشيعي بغيبة الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن العسكري، في عام 874. لذا، ابتعد الفقيه الشيعي عن الاهتمام بالشأن السياسي، لغياب الإمام المعصوم الذي هو الفيصل والمرجع الأول في السياسة الإمامية الاثني عشرية؛ فبغيابه غابت المشروعية الفقهية عند الشيعة لأي مشروع سياسي، وصارت المشروعات السياسية كلها شأنًا دنيويًا يفتقر إلى المشروعية الدينية. لهذا، وكما لاحظ كوثراني، ارتكزت الأدبيات الإمامية في تلك الأثناء على جمع أحاديث الرسول والأئمة الاثني عشر باعتبارها نصوصًا مكملة للسنّة النبوية. كما أنها تناولت الجوانب الكلامية والفلسفية والأصولية؛ فمع غيبة الإمام الثاني عشر (محمد المهدي)، بقي منصب الإمام الشرعي أو المعصوم هدفًا منتظرًا في التاريخ، وموضوعًا إيمانيًا يدخل في صميم العقيدة[73]. لذلك، أسست المدونات الشيعية الأولى بعد الغيبة الكبرى وعيًا انتظاريًا أفضى إلى تعليق وظائف الدولة الرئيسة، من جباية الأموال إلى إنفاذ الحدود، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلاة الجمعة، والشأن السياسي إلى حين عودة الإمام الغائب. واقتصرت مهمة الفقيه (الإخباري) على حفظ النص والأخبار، مع وقف الاجتهاد، والابتعاد عن الدولة التي اعتُبرت شأنًا دنيويًا محضًا، وسُمّي هذا الاتجاه في ما بعد بالاتجاه الإخباري الذي فتح المجال ضمنًا لفصل الديني عن المدني والسياسي، بحسب يان ريشار.

لكن الدعم الذي ناله فقهاء الشيعة من السلاطين البويهيين شجع على استجابتهم الفكرية الجديدة، من دون أن تطرح عليهم هذه الاستجابة الإيجابية

(73) المصدر نفسه، ص 25.

اعترافًا صريحًا بشرعية السلطة القائمة، فكان ذلك، بحسب كوثراني، بمنزلة «نوع من قبول ضمني متبادل وتوزيع للأدوار في اجتماع سياسي إسلامي. فمن ناحية الفقهاء، اكتفى هؤلاء بمجال التدريس الذي دُعِّمت مؤسساته وشُجِّعت، وبمجال القضاء الذي حافظ على استقلاليته في غالب الأحيان»[74]. أمّا السلاطين البويهيون، فاكتفوا بانتزاع معظم صلاحيات الخليفة العباسي السياسية والإدارية، حتى أضحى شبه موظف لديهم، ولم يطرحوا قط مسألة شرعية الخلافة العباسية السنية، وإمكان استبدالها بخليفة علوي شيعي، بينما انتقل الفقهاء الشيعة الإمامية من حيز الفعل السياسي، بعد غيبة الإمام، إلى حيز صوغ النظرية الشيعية الإمامية انطلاقًا من معتقد «الغيبة»، وإنتاج الأدبيات الشيعية الإمامية التأسيسية. ويذهب كوثراني إلى أن هذه الأدبيات اهتمت بمسألة شرعية السلطة في الماضي، لكن من دون أن تعير اهتمامًا لمسألة هذه الشرعية في الواقع الراهن، أي في الواقع السلطاني البويهي وعلاقة هذا الأخير بالخلافة القائمة[75]، ما دام أن هذا الواقع السياسي لا يمكن أن تغمره الشرعية الدينية التي غابت، في رأي الفقيه الشيعي آنئذ، بغياب الإمام المعصوم. ويذهب بعض الباحثين إلى أن إرهاصات بدأت في بغداد، وبتشجيع السلطة البويهية، كانت إرهاصاتِ اتجاهٍ فقهي أصولي في مقابل الخط الإخباري، فرأى كبار من فقهاء الإمامية في القرن الحادي عشر الميلادي (المفيد والمرتضي والطوسي) أن السلطة في عهد الغيبة مسلوبة الشرعية الإلهية، إلّا أنهم سلموا بضرورة سلطة زمنية، وأحكموا بعض القواعد للتعامل معها، مع إبقاء هذا التعامل كحالة اضطرار من خلال تشديدهم على ضرورة النظام، وفتحوا باب الاجتهاد. إلى جانب ذلك، دشن المفيد (محمد بن محمد بن النعمان) بذور مفهوم (النيابة العامة) للإمام، وأرسى مبدأ عامًا في الحقل السلطاني أكد فيه وجوب وجود نظام سياسي في كل زمان، لأن الناس في ظله أكثر صلاحًا وأقل فسادًا، وأباح المشاركة في السلطة، وإن اعتبرها حالة اضطرار، وتقدم بمفهوم (النيابة عن الإمام) الذي يسمح للفقيه بالقيام ببعض مهمات الإمام.

شهد موقف الفقيه الشيعي تحولًا في ترتيب العلاقة بين الفقيه والسلطان قام به العلّامة ابن المطهر الحلي (1346) الذي تضمنت كتاباته إقرارًا صريحًا بشرعية

(74) المصدر نفسه، ص 27.
(75) المصدر نفسه، ص 15.

الإيلخانية (المغولية) الشيعية (1264-1336) ووصفها بالدولة الدينية، ودعا لها بالبقاء إلى يوم القيامة، وأجاز العمل تحت ظل السلطة في زمن الغيبة، فقطع بذلك مع الوعي الانتظاري الشيعي، مجيزًا العمل مع السلطان الجائر، وموسعًا من دائرة الاستثناءات التي أجاز فيها فقهاء العهد البويهي العمل مع السلطة.

2- الفقيه الشيعي والسلطان الصفوي

بعد ذلك يضيء كوثراني صورة العلاقة بين الفقيه والسلطان في السلطنة الصفوية الشيعية (1500-1722) التي توافق صعودها مع صعود مقابل للسلطنة العثمانية، فكان أن تعايش الفقه في جانبه السنّي والشيعي مع بروز هاتين السلطنتين؛ فبالنسبة إلى الدولة العثمانية، وكما أشار كوثراني، عمل الفقه السنّي الذي برز في ظل سلطنتي السلاجقة والمماليك، على التبرير بشكل أساس لسلطنة الأمر الواقع، ولو كانت جائرة، وللبيعة ولو كانت قهرية. وأخذ هذا الفقه مكانه في وسط علماء الدولة العثمانية، وهو خط أوصل المؤسسة الدينية العثمانية إلى ما وصلت إليه في مرحلة شيخ الإسلام أبي السعود أفندي وما بعدها[76].

اصطدم مؤسس السلطنة الصفوية إسماعيل الصفوي الذي أعلن نفسه شاهًا في عام 1501، بالسلطنة العثمانية في الشرق. وكانت الحركتان الصفوية والعثمانية قد صدرتا عن حركتين صوفيتين رافقتا نشأتهما ونموهما وتنظيمهما العسكري، فكانت الإنكشارية (التنظيم العسكري العثماني الشهير) منتظمة في الطريقة البكداشية الصوفية، بينما كان زعماء القبائل التركمانية من القزلباش يديرون نوى الحركة الصفوية في بدايتها، ويشكلون في الوقت نفسه رأس الهيئة الدينية للفِرق، وكان الشاه هو المرشد للطريقة.

استطاع الصفويون، أول مرة، بحسب كوثراني، أن يحققوا في إيران نوعًا من وحدة سياسية، أضحت فيما بعد الأساس التاريخي للدولة القومية الإيرانية اللاحقة. وأدت السياسة الصفوية إلى تسريع هذه العملية؛ إذ كرست مظاهر التقديس للمقامات والمزارات العائدة إلى الأمة، والمظاهر الطقسية المؤثرة للشعائر الحسينية في عاشوراء كربلاء، إضافة إلى الإجراءات القمعية والقسرية

---

(76) المصدر نفسه، ص 16.

المعنوية والمادية والجسدية التي كانت تتخذها حيال السنّة لإجبارهم على التشيع. وبرز في هذا السياق دور فقهاء الإمامية الذين زودتهم تجربة الإنتاج الفكري للعهدين البويهي والإيلخاني بعُدّة علمية واسعة في العلوم الإسلامية، وظفوها في خدمة المشروع الصفوي[77].

قدَّم اسماعيل الصفوي نفسه واحدًا من سلالة الإمام الكاظم، محاولًا أن يجمع في شخصه السلطتين الدينية والسياسية، أي أن يوفق بين رئاسة الدولة ورئاسة الدين. ولبّى نور الدين الكركي (940هـ/ 1534م) دعوة إسماعيل الصفوي بصحبة مجموعة من علماء الشيعة. وفي عهد طهماسب (1524-1576)، الذي أسس أول مؤسسة شيعية تتداخل صلاحياتها الدينية مع الشأن السياسي، صار الإمام الكركي في عهد طهماسب رأسًا لهذه المؤسسة تحت اسم «صدر الصدور»، ولقبه «نائب الإمام». ووفقًا لهذه النظرية، منح الشاه الشيخ الكركي صلاحيات مطلقة لإدارة العمل الحكومي في المجال الديني. واعتبر الكركي أن صلاة الجمعة جماعة تبقى واجبة في غيبة الإمام مع وجود عالِم مجتهد حائز شروط المرجعية. كما كانت له آراؤه في جواز التشهير بالخلفاء الثلاثة الراشدين أو لعنهم، وهي آراء كانت موقع نقد ورفض من بعض علماء الإمامية في النجف. ويمكن اعتبار الكركي استمرارًا لما يسمّيه كوثراني المدرسة السجالية الشيعية (المسيسة) التي برزت في ظل الإيلخانيين في العراق وإيران (مدرسة الحلي). ومع محمد باقر المجلسي (ت1700)، اكتملت المدرسة الصفوية الشيعية، فنشأت منذ الكركي والمجلسي طبقة واسعة من علماء الإمامية في إيران ملأت وظائف الجهاز الديني في الدولة، واحتلت مناصب القضاء والتعليم[78].

هكذا، حدث عند الفقيه الشيعي تحوّل نحو السياسة بعد أن استنكف عنها خلال فترة الغيبة الكبرى، فبدأت فئات من الفقهاء تندمج في وظائف الدولة الدينية. وأثارت المرحلة الصفوية جدلًا في هل كان يجوز لأحد من ذرية الإمام علي تمثيل إرادة الإمام الغائب، وهي إشارة ضمنية إلى حق الشاه الصفوي في هذا التمثيل بسبب ادعائه الانتساب إلى ذرية الإمام الغائب، أم يبقى جزءًا من دور

(77) المصدر نفسه، ص 107-108.

(78) المصدر نفسه، ص 109.

الفقيه المرجع المجتهد. فكان الحل الذي ساد المرحلة الصفوية هو احتضان الدولة، بأجهزتها ومؤسساتها، شأنها في ذلك شأن الدولة العثمانية، طبقة واسعة من علماء الإمامية شكلت نوعًا من مؤسسة دينية (رسمية) على رأسها «الصدر» أو «صدر الصدور» الذي يُشرف على شؤون المؤسسة الدينية. وذكر كوثراني أن بعض اجتهادات الكركي في مسألة حق الدولة في جباية الخراج وإقامة صلاة الجماعة نهار الجمعة، يعني إقرارًا من عدد من الفقهاء بأن بعضًا من ولاية الإمام أضحى جزءًا من سلطة الدولة السلطانية القائمة. وجرى نوع من اقتسام السلطة تبعًا لموازين القوى بين الطرفين وحاجة بعضهما إلى بعض، وحملا في مشروعهما الفقهي في آخر المطاف بذور التبرير والالتحاق بالدولة في مشروعها التأسيسي، غير أن «مرجعية التقليد» التي تبلورت في العهد البويهي استمرت محورًا موازيًا للدولة ومستقلًا عنها، تنجذب إليه القطاعات الشعبية، وتتميز من محور «مؤسسة المراتب» القريبة من السلطة[79]. هذا إضافة إلى الاتجاه الإخباري الذي عزف عن السياسة وانتعش وتبلور مع الفقيه الميرزا محمد أمين الأسترابادي (ت1614) كردّة فعل على ما آل إليه المذهب الأصولي بفعل فقهاء الدولة الصفوية في أواخر عهدها، حين حوّلوا منهج الاجتهاد في علم الأصول إلى أحكام تبريرية للسياسة السلطانية، وانغمس بعضهم في سياسات البلاط. وانتسب إلى منهج الأسترابادي الإخباري الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي الذي نظر إلى المنهج الإخباري باعتباره الطريق المُوصلة إلى الأئمة والبديلة من أي عمل سياسي في زمن الغيبة.

خلص كوثراني من عرضه إلى استنتاج مفاده: «إن العلاقة بين العلماء والسلطان (الشاه) في العهد الصفوي لم تكن محكومة بوتيرة الاستتباع له، أو الاستقلال عنه بصورة دائمة. فثمة عوامل وخصائص تدخلت في هذا التنوع بالمواقف لدى الفقهاء الشيعة. وأول هذه العوامل معتقد عصمة الإمام وغيبة الإمام الثاني عشر (الإمام المهدي). ففي حيز هذا المعتقد، تتساوى مستويات شرعية الدولة السلطانية، لأن جميع أشكال الدولة في زمن غيبة الإمام غير شرعية بالمعنى الإسلامي الشيعي النموذجي، ومبدأ 'التقية' الذي يمكن أن يُرى من

---

(79) المصدر نفسه، ص 112.

زاوية مبدأ (الضرورة) لوجود سلطان، حتى لو كان جائرًا - كما هي الحال عند الكثيرين من فقهاء السنّة - كان يُسمح بالتعايش مع 'سلطان' أو القبول به في زمن الغيبة»[80].

3- الفقيه في الدولة القاجارية

يشير كوثراني إلى تغيُّر نسبي في الأمر في زمن السلطنة القاجارية في القرن التاسع عشر الميلادي؛ فمع بداية حكمها في عام 1779، ازداد تأكُّد استقلالية المراكز العلمية الدينية البعيدة نسبيًا عن أصفهان وطهران، بينما استقطبت قم علماء كبارًا كان لهم دور المرجعية للمذهب الشيعي الإمامي. غير أن النجف هي التي قامت بدور الاستقطاب العلمي الكثيف لطلبة العلم والمجتهدين والباحثين والمراجع الأعلى للشيعة الإمامية، الأمر الذي مهّد لبروز حركة فكرية على التصاق بالأفكار الأوروبية الوافدة، وشيوع الأطروحات الإصلاحية الدستورية التي نمت في إيران والدولة العثمانية. ومن العوامل التي ساعدت في استقلال المؤسسة الدينية الشيعية عن الأسرة الحاكمة القاجارية ومعارضتها لها، انكشاف عجز هذه السلطنة عن حماية إيران من الأخطار الآتية من روسيا والدول الغربية، فحاولت المرجعيات الدينية في النجف وقم القيام بالدور البديل، كما لم ينجح سلاطين القاجارية في احتواء المؤسسة الدينية، واستطاع الاتجاه «الأصولي» في الفقه الشيعي أن ينتصر على الاتجاه الإخباري بفضل جهد الفقيه محمد باقر البهبهائي وآخرين[81]، إلى أن هيمن على الحوزات العلمية.

لاحظ كوثراني تحرك المرجعيات الدينية المستقل، بل المعارض لسياسات السلطنة القاجارية، فأشار إلى أن الميرزا محمد حسن الشيرازي ساهم في إسقاط امتياز شركة التنباك الإنكليزية في عام 1890-1891 من موقعه في النجف، حين تقدم، بصفته المرجع الأعلى للشيعة، بفتواه الشهيرة القاضية بتحريم استعمال التنباك، وذلك تجاوبًا منه مع قيام معظم الإيرانيين من علماء وتجار ونخب ديمقراطية بالاحتجاج والتظاهر، ومع طلب كثير من علماء قم تأييد التحرك

(80) المصدر نفسه، ص 125.

(81) المصدر نفسه، ص 127-129.

الشعبي. ولم يكن جمال الدين الأفغاني بعيدًا عن هذه الأجواء، فاضطر ناصر الدين شاه إلى إلغاء معاهدة امتياز التنباك[82].

ذكّر كوثراني بدور المؤسسة الدينية المستقل عن مؤسسة السلطنة بمناسبة الثورة الدستورية الإيرانية (1900-1911) التي تداعت حوادثها وفصولها في إثر الحركات الاحتجاجية ضد امتياز التنباك، ونجحت في إجبار الشاه على التراجع، حتى قضى اغتيالًا في عام 1896، وكان صغار علماء الدين قد نشطوا بصورة مبكرة في التهيئة لهذه الثورة الدستورية (المشروطية) في عام 1906. أمّا بالنسبة إلى كبار العلماء، فميّز كوثراني بين علماء المؤسسة الرسمية الذين كان السلطان يعيّنهم، وعلماء الحوزات العلمية في قم وغيرها من المراكز. فأمّا الفئة الأولى، فرأى أنها وقفت ضد الحركة الدستورية، وأمّا الفئة الثانية، فوقفت معها بحزم، واشتهر فيها فقهاء كبار مثل عبد الله البهبهائي ومحمد الطباطبائي، فاستطاعت الثورة أن تفرض على مظفر شاه دستورًا، وجرت انتخابات لانتخاب برلمان من مهماته إقرار الدستور. غير أن الشاه توفي، فحلّ ابنه محمد علي شاه البرلمان من بعده وعطّل الدستور، فثار الشعب عليه، واندلعت التظاهرات العارمة، فكان لفتوى آية الله الملا كاظم الخراساني ورسالته النقدية إلى الشاه دور كبير في نجاح الثورة الدستورية؛ إذ جاء في فتواه التي صدرت كجواب عن أسئلة الوفود الشعبية له، أن «الإقدام على مقاومة المجلس التشريعي المذكور، يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف». كما جاء في رسالته إلى الشاه: «نحن بحسب اطلاعنا على البلاد التي تطبق فيها الدساتير أنها تُدار وفق قوانين عادلة. ونحن نقول بكل بصراحة: ليس في المشروطية أية نقطة تخالف الدين الإسلامي، بل إنها تتفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس، فاترك سند الشيطان، وانشر بيانًا آخر فيه الحرية للناس». ثم تداعت الحوادث، وخُلع الشاه ونصّب ابنه أحمد شاه مكانه، إلّا أن الغزو الروسي لإيران في عام 1911 أقفل المجلس وعطّل الحياة الدستورية.

استوقف كوثراني في هذا العرض الدورُ المتنامي للفقيه الشيعي في السياسة، أكان بانحيازه إلى السلطة أم بوقوفه في صف معارضة السلطان. كما استوقفه

---

(82) المصدرنفسه، ص 130-131.

اقتباس الفقهاء الإصلاحيين المفاهيم الدستورية الغربية الحديثة، فتوقف مليًا عند التشابه بين التجربتين الإصلاحيتين: العثمانية والإيرانية، فرأى أن مسار التجربة الدستورية في كلٍّ من إيران وتركيا كان متزامنًا، وأن نتائج مابعد الحرب على كلا البلدين كانت متشابهة: قيام دكتاتورية عسكرية قومية في كلا البلدين، فلبست في تركيا لبوس الجمهورية القومية، بينما لبست في إيران لبوس الملكية السلطانية، وخلفت سجالًا فقهيًا ثريًا. وخلص كوثراني إلى القول: «.. إذا كان الفقيه السنّي، المتمثل آنذاك وبشكل أساسي في كتابات رشيد رضا في المنار، قد جهد في إيجاد السند الشرعي للحياة السياسية الدستورية في مبدأ الشورى... فإنه في فقه الإمامية قد شهد هو أيضًا، وفي خط المبادرة التي اتخذها آية الله الخراساني في دعم الثورة الدستورية في إيران، من حاول أن يُوجد السند الشرعي للأطروحة الدستورية، في مبدأ السياسة العادلة في زمن الغيبة، فضلًا عن المساهمة المتميزة للميرزا محمد حسين نائيني (ت1936م)، دون أن يعني ذلك أن الاتجاه الآخر المعادي للدستور قد رمى بسلاحه»[83]؛ إذ دخل الفكر الإسلامي في فترة ما بين الحربين في مناخات فكرية جديدة عنوانها الارتداد على الفكرة الدستورية وعلى فكرة الحوار والاقتباس من المنظومة الفكرية الأوروبية الحديثة من جهة، والابتعاد من جهة أخرى عن مرجعية الأمة/ الشعب، واختيار النخبة (الفتية الذين آمنوا بربهم) لتكون في موقع المرجع والحكم، تحت اسم الحاكمية الإلهية، أو ولاية الفقيه. غير أن هذا ينقل البحث إلى مستوى آخر ويحتاج إلى وقفة أخرى عند بحوث كوثراني.

سادسًا: دولة المستقبل بين عقبات الماضي ورهانات الحاضر

يتوقف كوثراني مليًا، بعد تأريخه لتحولات الدولة السلطانية ومآلاتها، ليرى على السفح الآخر من التاريخ، أي في الحاضر العربي، الآثار العميقة التي خلّفتها تجربة الدولة السلطانية وظلالها القاتمة في الدين والسياسة والبناء الاجتماعي. وتحدث بكثافة، في مقابلة له مع إبراهيم العريس في دار الحياة، عن آثار بناء السلطنة، فأشار إلى أن منذ تشكلت الدولة السلطانية واستقوت مع العهد السلجوقي ثم المملوكي فالعثماني والصفوي، قامت مؤسسة الدولة على

(83) المصدر نفسه، ص 140.

ركيزتين: العصبية والدين، وهو أمر نجده مشروحًا بوفرة ودقة في مقدمة ابن خلدون، حيث إن العصبية، كمشروع سياسي، تستقوي برجال الدين، ولا بد للدين أيضًا، وكي تصبح له فاعلية في مساندة السلطان، من أن يتحوَّل أول الأمر إلى أيديولوجيا سياسية عبر مؤسسات وممارسات لا شأن لها، طبعًا، بالإيمان الديني والتعاليم الحنيفة.

كان هذا شأن السلاجقة الذين جعلوا السلطانيات مراكز ومدارس تقوم على المذاهب الأربعة فحسب، فأقفلوا بذلك باب الاجتهاد. وحدث شيء مماثل خلال المرحلة الصفوية في إيران والمرحلة العثمانية، حين قامت مؤسسة مشيخة الإسلام، فصارت سدًا منيعًا في وجه كل تجديد. من هنا هيمنت ظاهرة أحادية الثقافة وحالة الاستغناء عن شغف المعرفة، وإعادة النظر في الماضي. كل هذا غاب وحورب طوال قرون من الزمن، وغاب معه وحورب النقد وقراءة الحاضر في ضوء دروس الماضي، فضلًا عن عدم النظر إلى النصوص المعرفية في ضوء حاجات الحاضر.

هكذا ولد الفكر النهضوي في القرن التاسع عشر كاستجابة للتحدي الذي مثله الغرب، ما حرك جمود الثقافة العربية، وجعل - على الأقل - بعض النخب العربية التي اطلعت على الثقافة الغربية وما يحدث في الغرب، تبادر إلى نوع من المقارنة الملحة بين أوضاعنا وأفكارنا وأوضاع ذلك الغرب وأفكاره. هذه المقارنة هي التي حركت الجدلية التاريخية، وبالتالي حركت نوعًا من إعادة النظر في التاريخ وإحداث نوع من الوعي المقارن. غير أن ما لاحظه كوثراني هو أن هذا الوعي الجديد النهضوي بقي محصورًا في النخبة ولم يؤثر في وعي المجتمع بتحوله إلى تيار اجتماعي مهيمن. والأفكار النهضوية، ليبرالية أكانت أم إسلامية إصلاحية، لم تصبح متداولة على نطاق واسع. ويأسف كوثراني لأن الرهان على توطد الديمقراطية في البلدان العربية التي شرعت ملامحها في الظهور قبل خمسينيات القرن الماضي (حياة برلمانية، دساتير، حريات عامة، بروز دور المرأة)، فشل بسبب عوامل داخلية (الانقلابات)، وبسبب ضغط عوامل خارجية. لذا، يرى كوثراني أن كي تقوم الدولة الوطنية في عصرنا، عصر العولمة، بدورها المرتقب أو المطلوب، «لابد أن تكون ديمقراطية أو أن تتحول إليها بالضرورة أو الاختيار، إذ لا ثقافة بدون حرية، بل إن الثقافة هي الحرية نفسها. فعبر الديمقراطية ومؤسساتها

التمثيلية والتعبيرية، تستطيع الدولة أن تستنهض من خلال تشريعاتها قوى المجتمع المدني الكامنة، لتواجه سويًا استحقاق العولمة من أبواب عديدة»[84]. وهو يرى أن الإسلام كالمسيحية لا يشكل عثرة أمام الديمقراطية، ولا يعتقد أن ثقافة من الثقافات أو ديانة من الديانات تملك بذاتها قابلية للديمقراطية أو عدم قابلية لها، وهو لهذا ينتقد الرأي القائل إن الثقافة المسيحية ملكت قابلية تحويل مجتمعاتها إلى دول ديمقراطية، وبأن الثقافة الإسلامية هي بطبيعتها ممانعة لهذا التحول، ويعتبر أن هذا القول يتوافق مع وجهة نظر المركزية الغربية، ومع وجهة نظر الأصولية الإسلامية المتطرفة أيضًا التي تقيم حدًا فاصلًا بين الثقافات، فيردّ (كوثراني) على هذا الرأي قائلًا: «لقد تعلمت المسيحية، كما يقول البعض، الديمقراطية واستوعبت فكرة (المواطنة) أو حق الفرد على الجماعة وحق الجماعة على الفرد عبر حركة التاريخ وتحولاته الاجتماعية والاقتصادية وحاجات الواقع ووطأة وفاعلية العمل السياسي وتعددية القوى الاجتماعية.. وعليه، فإن الثقافة الإسلامية ليست بعيدة عن هذا المنطق، في التحول والتكيف والمواكبة. لقد بدأ الاجتهاد في هذا الاتجاه، في غضون القرن التاسع عشر، مع أعلام النهضة الأوائل... والجيل الإصلاحي اللاحق، والانقطاع الذي حصل ليس مؤشرًا على فشل أو استحالة أو ممانعة ثقافة، بل لأن ثمة عوامل يمكن درسها ووعيها أدت إلى هذا الانقطاع»[85].

بيد أن كوثراني لم يتفحص الماضي وتجربة بناء الدولة السلطانية إلّا للاستعانة بهما على فهم الحاضر وبناء المستقبل؛ فنظر بعمق في ما آل إليه الاجتماع العربي، ولا سيما في المشرق، بعد أن تصدع البناء السلطاني العثماني، ووجد أن الكثير من التقدم قد تحقق، وأن مشكلات كثيرة أطلت برأسها محمولة على كتف العصبيات الطائفية التي ما فتئت تؤرق مستقبل مجتمعه وناسه؛ فعندما دخلت المجتمعات العربية المشرقية مرحلة التنظيمات الحديثة ومن بعدها مرحلة الدساتير والقوانين المقتبسة عن الدساتير الأوروبية، دخلت عمليًا - بحسب كوثراني - «في تاريخ جديد، ولكن مع حمولة اجتماعية وثقافية وسياسية يتقاطع فيها المعطى الأنثروبولوجي الثقافي للجماعات والمِلل، مع التقليد البنيوي التاريخي (= أي

---

(84) وجيه كوثراني، هويات فائضة.. مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 92.

(85) المصدر نفسه، ص 147-148.

العصبية وسيلة للسياسة، والدين عنصر استقواء في السياسة) لظاهرة قيام الدولة وولاياتها ومراتبها وسلطاتها»[86]. ولاحظ أن النخب الدستورية العربية التي ناضلت من أجل قيام دساتير للدول الوطنية المحدثة كانت امتدادًا بالمعنى الثقافي لجيل الإصلاحية العثمانية، كما «أن المجتمعات العربية ظلت تحمل سمات الثقافة السياسية السائدة: سمات كون المجتمع 'رعية' مؤلفة من عشائر وطوائف»[87].

أمّا الدولة – الأمة كواقعة سياسية، فلم يؤسس مفهومها «إلّا بعد معاهدة لوزان 1923، كما أنه لم يتبلور إلّا مع تكون الأيديولوجيات القومية والوطنية في مرحلة تفكك بنى السلطة العثمانية ونشوء الوعي بالقوميات والوطنيات وتطبيق المبدأ العالمي القائل بالناسيوناليته في ميثاق عصبة الأمم»[88]. لكن كوثراني يشكك في اكتمال بناء هذا الاجتماع الدولاتي في المشرق العربي بعد تفكك الاجتماع العثماني؛ ففي التاريخ العربي الكلاسيكي كانت العلاقة بين عصبيات المجتمع هو الحاكم في الغلبة، فلا يجد في العصبيات القائمة مشروعًا لدولة، ولا يُمكن تسمية العصبيات الممانعة، أو الثائرة أو الساعية إلى التغيير على حساب العصبية الغالبة (أهل الدولة)، مجتمعات دولة، إنها تنطلق من روابط ماقبل الدولة الوطنية، وتعبّر عن صراعات ماقبل. إنها مشروع دولة جديدة ذات عصبية مهيمنة: «وبهذا المعنى فلا أهل العصبيات القديمة الحاكمة هم 'مجتمع دولة'، ولا أهل العصبيات الممانعةهم 'مجتمع دولة'. إن الصراع فيما بينها هو سباق على السلطة». ويؤكد كوثراني أن العصبيات الطائفية الشيعية والسُنية، أكانت في موقع الغلبة أم في موقع الممانعة، ينطبق عليها الحكم نفسه، فيقول: «إنها حالات الصراع في مرحلة ماقبل الدولة الحديثة (أي الدولة الوطنية). وهي حالات لا تحتمل ولا تحمل معنى 'مجتمع دولة' خاصة بقوم أو مذهب آخر. السُنّة والشيعة سيان في هذا الأمر»[89].

هذه العصبيات المهيمنة (على الدولة) أو الممانعة (ضد الدولة) لا تشكل

---

(86) وجيه كوثراني وفاضل الربيعي، الطائفية والحرب، سلسلة حوارات لقرن جديد (دمشق: دار دمشق، 2011)، ص 101-102.

(87) كوثراني، بين فقه الإصلاح، ص 29.

(88) كوثراني، الطائفية والحرب، ص 268-269.

(89) المصدر نفسه، ص 270-271.

دولة، قياسًا إلى معنى الدولة الحديث. ويقصد كوثراني بالدولة «الدولة الحديثة، الدولة الوطنية، دولة المواطنين، الدولة التي تقوم سلطاتها على مبدأ التمثيل والاقتراع الحر، وفصل السلطات وتداول السلطة». وقياسًا بهذا الأنموذج الديمقراطي للدولة، يقيس حالة الصراع العصباوي في الاجتماع العربي في المشرق خصوصًا، فينسبه إلى صراعات ماقبل الدولة: «فإن الحالة الاجتماعية والسياسية والثقافية التي يجري خلالها الصراع الحالي (أي من خلال طرائقها ومن خلال أحزابها وعصبياتها) هي حالة ماقبل الدولة. وبهذا المعنى أيضًا تصبح الحالتان الشيعية والسُنية حالة واحدة لمرحلة ما قبل الدولة»[90].

إن الدولة الوطنية الجديدة التي نشأت بعد انفراط الاجتماع العثماني ما زالت تعاني اختراق روابط ماقبل وطنية؛ فهي «عيَّنت لمواطنيها انتماءً محددًا يحمل اسم المنطقة (الوطن) الذي تحوّل إلى دولة أو أُقيمت عليه دولة بفعل عوامل دولية وإقليمية وداخلية وجيوسياسية معقدة ومركّبة. هذا الانتماء يوصف بالوطنية على مستوى الحمولة الثقافية والسياسية والاجتماعية والوجدانية التي يقدمها أهل الدولة ونخُبَهُا، وبالمواطنة على المستوى الحقوقي، لكن مع هذا الانتماء ثمة تداخلات لانتماءات أخرى قد تضعف وقد تقوى، لكنها تبقى ماثلة وحاضرة ومؤثرة. هذه الانتماءات قد تكون شمولية فتتجاوز حدود الانتماء إلى الجنسية (Nationalité) التي تعطيها الدولة للفرد فيكتسب حق المواطنة، كالانتماء القومي العربي لأمة عربية متخيلة بدولة/ أمة، أو الانتماء الإسلامي السياسي لأمة إسلامية متخيلة في خلافة أو مشروع سياسي متجاوز الدولة القطرية، وقد تكون الانتماءات فرعية ووسطية فتخترق الانتماء المواطني للدولة شأن الانتماءات الطائفية والمذهبية والقبلية داخل الدولة، مثل الانتماء الطائفي في لبنان والانتماء القبلي في اليمن»[91]. وترافق ذلك مع «سيادة ثقافة اجتماعية رعوية، هي من صميم آلية الاجتماع السلطاني والعصباني الذي يقوم على تحقيق الولاء للجماعة وزعيمها مقابل الخدمة أو الحماية، أو مقابل الانتفاع. وهذا ما أضحى يُسمى في علم الاجتماع السياسي الدولة الريعية القائمة على علاقات الزبائنية»[92].

(90) المصدر نفسه، ص 272.

(91) كوثراني، هويات فائضة، ص 144.

(92) كوثراني، الطائفية والحرب، ص 104.

يتساءل كوثراني عن المعوّقات الماثلة أمام انتقال المجتمع العصبوي اللبناني والمشرقي إلى مجتمع دولة وإلى نظام ديمقراطي مستقر؛ فبعد أن يستبعد الدين من العوامل المعوّقة للديمقراطية أو للمواطنة، إذ ليس من ثقافة أهلية أو دين معاديين بطبيعتهما للديمقراطية لا الثقافة المسيحية... ولا الثقافة الإسلامية[93]، يلح على التساؤل: هل كانت الطائفية هي وحدها المسؤولة؟[94]. يتقدم كوثراني هنا بمفهوم «الزبائنية» ليبني عليه ركيزة مهمة للتفسير يعزز مفاعيل الطائفية، فـ «الزبونية هي هذا الانتظام المتعدد الأبعاد والوظائف في الاجتماع السياسي اللبناني والمؤسس ميثاقيًا على عقد اجتماعي - وطني، وخلاصته 'العيش المشترك بين الطوائف'، أي تاريخيًا، وفي إطار الثقافة السياسة الموروثة، العيش المشترك بين كيانات طائفية، أي بين ولاءات محققة للمصلحة من جهة وحافظة للكيانات الدينية (الأنثربولوجية) من جهة أخرى. ومن خلال تقاسم وظائف الدولة»[95]. ويتساءل أيضًا: كيف يمكن التوفيق بين معطيات هذه الانتماءات التي يفسرها التاريخ وتصف خصائصها الإتنولوجية مع الانتماء إلى هوية الدولة (Nationalité) مع التشديد على أولوية انتماء المواطن إلى الدولة؟ ويندرج تحت هذا السؤال سؤال آخر ومكمل: كيف يمكن تحويل الانتماءات المختلفة، كبيرة أكانت أم صغيرة، إلى تراكم غني في شخصية المواطن، حيث تصبح شخصية المواطن العربي وفي أي دولة عربية وإلى أي هوية انتمى فرعيةً أو شاملةً، شخصية تغتني من خلال ممارستها مواطنيتها المحلية بالذات؟ مع العلم أن شرط هذه الأخيرة هو ممارسة الديمقراطية في إطارٍ من التوازن الدقيق بين الحقوق والواجبات، بين الحرية والعدل؛ ذلك أن حدًّا فاصلًا دقيقًا قد يؤدي الابتعاد عنه إمّا إلى انفلات الانتماءات الفرعية الوسيطة وتحولها إلى سلطات أهلية مشتتة ومتنازعة (وهذا خطر الحرب الأهلية)، وإمّا إلى اشتداد قبضة الدولة وتحوّلها إلى نظام عسكري وأمني أو إلى دولة استبدادية[96].

---

(93) المصدر نفسه، ص 144.

(94) المصدر نفسه، ص 146.

(95) المصدر نفسه، ص 151.

(96) وجيه كوثراني، «المواطنة: المفهوم والمسار التاريخي،» التسامح، العدد 15 (صيف 2006)، ص 52.

ينطلق كوثراني من افتراضٍ أساس هو أن السياسة الحديثة مرتبطة بالديمقراطية «التي تنظم التعدد والاختلاف في مجتمع الدولة. وأضحت الديمقراطية شرطًا لقيام حياة سياسية ولقيام تعددية سياسية وحزبية». لذلك، فإن تنسيب السياسة والعمل السياسي إلى الإسلام أو الدين، لدى كوثراني، يُراكم إشكالات كثيرة، ويلف موقف استتباع السياسة للدين بأربعة تناقضات:

- تناقض بين خطاب هؤلاء الإسلاميين عن الدولة المدنية والمواطنة وبين برامجها العملية السياسية؛

- تناقض ناتج من عدم اللجوء إلى الدين لاستلهام قيَمِه العامة الجامعة فحسب، كالأحزاب المسيحية في أوروبا، بل استُخدم رافعة شعبوية وأداة للسياسة وللتحشيد؛

- لا يزال الالتباس يحيط بإمكانية التفريق بين الإسلامي المعتدل والإسلامي التكفيري والإرهابي، وهو ما يتجلى في السيولة الثقافية الاجتماعية التي تجمع بين الرافدين الثقافيين؛

- «إن الحزب الإسلامي، سواء كان الإسلام الذي يتوسل السياسة السلمية أو العنف سبيلًا للتغيير، فهو يلجأ إلى نصوص انتقائية فقهية قديمة، فيتساءل إن كانت هذه الأحزاب ماضوية، تتنكر للحاضر لحساب الماضي؟»[97].

وما زال إخوان مصر ينكرون على المرأة والقبطي حقهما في منصب الرئاسة، وهو رأي يناقض أبسط مبادئ المساواة التي تقرّها حقوق الإنسان والمواطن، عدا ما فيه من تمييز ديني وجنسي ينسف أسس الدولة المدنية. كما أن قولهم بضرورة وجود هيئة من كبار العلماء تكون مرجعًا شرعيًا ملزمًا لمجلس الأمة في التشريع، يتشابه دورها ودور ولاية الفقيه الإيرانية. كل هذا مثير لإشكال كبير في النظام الديمقراطي: مبدأ سيادة الشعب، ومبدأ فصل السلطات. ويشدد على أن «الحزبية الإسلامية» - التي يُفضّل استعمالها كمصطلح على استخدام الأصولية والإحيائية والسلفية - على أنواعها هي ظاهرة حديثة، أو هي من نتاج الحداثة العالمية. إنها

---

(97) وجيه كوثراني، «إشكالات العمل الإسلامي في العالم العربي،» تورس (محرّك بحث إخباري) (2 كانون الثاني/ يناير 2008)، <http: //www.turess.com/alfajrnews/676>.

تماهٍ مع مفهوم الحزب الثوري أو الطليعي أو القائد، وليست بأي حال استرجاعًا للماضي أو استنساخًا للتاريخ، «وليس مضمون ما حمله الفقهاء عن معنى تمثيلهم للشريعة وقولهم بالسياسة الشرعية على موازاة السياسة الوضعية أو الاصطلاحية للسلاطين، هو مضمون ما يطالب به الإسلاميون الجدد حين يرفعون شعار تطبيق الشريعة؛ إذ إن الإسلاميين الجدد هم مشاريع سلاطين وأمراء، في حين أن الفقهاء، ممثلي الشريعة، لم يكونوا، سنّة وشيعة، يطالبون بالإمارة المباشرة»[98]. وتحوّلت الشريعة على أيديهم من فقه تاريخي يتكوّن ويتشكل بالتفاعل مع المجتمع ومع ضروراته وحاجاته ومقاصده ومصالحه، إلى أيديولوجيا شمولية قابضة. وبقي خطابهم الثقافي (الحديث) قائمًا على التعبئة الأيديولوجية المطلقة. أمّا أنموذج دولتهم المنشود، فليس أكثر من حداثة شمولية تستعير مفردات الدين، بينما ما يحتاج إليه العمل الإسلامي، ليكون سياسيًا، «هوالسياسة بالذات، السياسة لا بمفهومها الراديكالي والثوري والانقلابي، ولكن بمفهومها الديمقراطي. وهذا أمر لا تُسأل عنه الأحزاب الإسلامية وحدها، بل تُسأل عنه الثقافة السياسية العربية بكل ألوانها، القومية منها واليسارية، والتقليدية المحافظة»[99].

تغدو العصبيات الطائفية الممهورة بخطاب التعبئة عند كوثراني أكثر خطورة عندما يستولي حزب على إرادة الطائفة ويستقوي بها ليُعزّز مكانته وسطوته وسطوة قيادته تجاه الأطراف الأخرى في الاجتماع السياسي العصبوي. وتصبح الخطورة أشد وطأة عندما يخضع هذا الحزب، وبالتالي الطائفة التي «سطا» عليها، لخدمة دولة إقليمية كبرى تُمدّه بالمال والسلاح والنفوذ. لذا، عمل كوثراني على تشخيص المجتمع العصبوي اللبناني في ظل صعود قوة حزب الله، وكان قد هيأ عدّته النظرية من خلال دراسته الاجتماع السياسي في المشرق العربي في ظل الاجتماع العثماني، ومراقبته التحولات السياسية والاجتماعية التي صاحبت دولة مابعد الاستقلال، في الحقل المجتمعي والثقافي والسياسي، فقرأ لنا في كتابه بلاد الشام في مطلع القرن العشرين الوثائق الفرنسية عن هذه البلاد بعيون أسئلة الحاضر ومشكلاته ورهاناته، فكان سؤاله: كيف تعامل الاستعمار الفرنسي مع أحوال بلاد الشام؟ في ظل انتماءاتهم الدينية والمذهبية والإثنية، في مواقعهم بين الريف

(98) المصدر نفسه.

(99) المصدر نفسه.

والمدينة والجبل، في أحزابهم ونخبهم ومعاشهم بطريقة تسمح للحاكم الفرنسي تبرير طرائقه في تنظيم البلاد في ضوء المصالح الفرنسية؟ وتفحّص «نظرة» الفرنسيين كسلطة استعمارية ونخب نافذة مسموعة الكلمة في التنوع الثقافي الذي يزخر به الاجتماع العربي في بلاد الشام، وطريقة نظرهم إلى أبناء الطوائف والمذاهب والإثنيات، فرأى أنها تنطلق من اعتبارهذه البلاد البعيدة عن مفهوم الدولة الأمة، هي بلاد فسيفساء طائفي مرشحة لتكوينات دولاتية على عددها. وتبعًا لذلك، يصبح الحديث عن فوضى سياسية ومذهبية ولاعقلانية وفراغ من المفاهيم الدارجة في تلك الوثائق. ولم تكن «المؤامرة» هي ما كان كوثراني يبحث عنه، بقدر ما كان يبغي التعرُّف إلى مشهد التنوّع الطائفي والثقافي لبلادنا كما بدا لمنظار الفرنسيين، ومعرفة كيف تم التقاطع بين المعطيات السكانية والاقتصادية والثقافية من جهة، وسياسة السيطرة الفرنسية من جهة أخرى، والتعرُّف إلى المصير الذي ينتظرنا في ظل انفجار هذه التنوّعات، بدلالة ما يحدث الآن في سورية: «فإن ما تمخّض عن انفجار المجتمع السوري وانزلاق حراك ثورته من التعبير السلمي المدني إلى العنف المسلح بفعل البطش الهادف والمقصود الذي مارسه النظام على المحتجين والمتظاهرين، ليستدرج ردّات الفعل العنيفة، يكشف عن 'معطيات' مختزنة في المجتمع السوري، معطيات كانت بفعل الإرهاب الأمني الرسمي، والتمويه الأيديولوجي، والسياسة الزبونية، مقموعة ومحجوبة إلّا للعارف والدارس والمحلل»[100].

واصل كوثراني في كتابه **بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه** نقده استقواء أهل السياسة بالدين، وفضح ثقافة الحزب - الطائفة (أي استقواء أهل الدين بالعصبية والسياسة) التي تقمع المثقف والمفكر والمواطن والوطن، وفكك ذهنية اختزال الحياة السياسية اللبنانية بالطائفة، أو بحزبها الحاكم الوحيد فيها (وعليها). ويدعونا كوثراني إلى تأكيد أن وحدة المواطنين لا وحدة الطائفة هي أساس وحدة الدولة/ الوطن، وأن العقد الاجتماعي المدني بين المواطنين والدولة هو خلاص الجميع. ويكشف جميع التهويمات الأيديولوجية الدينية التي حاولت

---

(100) وجيه كوثراني، **بلاد الشام في مطلع القرن العشرين: السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني: قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية**، ط 3 (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 18.

وتحاول اختزال الدين بالسياسة، واختزال السياسة بالسلطة وموازين القوة، وجميع محاولات تقييد المواطن والوطن بقيود «وحدة الطائفة» و«شرعية الحزب وإلهيته» وعصمة القائد وقداسته. كما حاول رفع الغطاء عن البناء النظري والعملي الكبير الذي شيّده كبار فقهاء الإصلاح عند الشيعة، وكيف جرت إزاحته بقسوة لمصلحة أُحادية نظرية ولاية الفقيه، وأحادية مرشدها وحزبها وقائده[101].

لذا، لا يتجلّى العامل الرئيس في الاجتماع السياسي اللبناني لديه في نظامه الانتخابي وقوانين أحواله الشخصية فحسب، بل أيضًا في «سيستام مجتمع سياسي له أعرافه في العمل السياسي والحزبي التي تعمل في إطار بنى اجتماعية وسياسية وثقافية. بنى الطوائف والمذاهب التي أضحت جزءًا من بنية لغوية لبنانية»[102]، فاتجه إلى تعرية الإشكالات التي يثيرها حضور حزب الله العسكري السياسي مزودًا بذخيرة «ولاية الفقيه»، وتساءل عن الإشكالية التي يطرحها مدى التلاؤم بين الاعتقاد بولاية الفقيه العامة ومشروع الدولة الوطنية الحديثة[103].

أقام كوثراني أحكامه بعد أن تفحص التجربة الفقهية الشيعية في فهمها السياسة، من زمن البويهيين مرورًا بالدولة الصفوية والقاجارية والثورة الدستورية/ المشروطية، إلى زمن ولاية الفقيه وتبعية حزب الله لها: «فإذا كان الفقه السُني العربي قد جهد إلى إيجاد السند الشرعي للحياة السياسية الدستورية في مبدأ الشورى، فإن فقه الإمامية قد شهد هو أيضًا، في المبادرة التي اتخذها كاظم الخراساني في دعم الثورة الدستورية في إيران، من حاول أن يجد السند الشرعي للأطروحة الدستورية في مبدأ البحث عن السياسة العادلة في زمن غيبة الإمام»[104]. وتوقف مليًّا عند الميرزا حسن النائيني الذي ساند الثورة الدستورية هذه، وتصالح مع الدولة المدنية الديمقراطية، فدعا إلى «مشاركة أفراد الأمة في

---

(101) سعود المولى، «بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: أين المواطن وأين الدولة المدنية؟،» شفاف الشرق الأوسط (موقع إلكتروني) (8 أيلول/ سبتمبر 2008)، <http://www.metransparent.com/spip.php?page=article&id_article=4438&lang=ar>.

(102) كوثراني، بين فقه الإصلاح، ص 10.

(103) المصدر نفسه، ص 44.

(104) المصدر نفسه، ص 68.

القرار والولاية ومساواتهم مع شخص السلطان»[105]. وينتهي كوثراني بالشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي أفتى بـ«ولاية الأمة على نفسها»، وقال: «لا يوجد عندنا في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق... يمنع من اعتماد الديمقراطية وأساليبها ومؤسساتها»[106]، فكشف عن أن حزب الله «أسس ويؤسس لنمط جديد من الشيعية السياسية تفترق وتتمايز عن المدرسة الإصلاحية الشيعية»[107]، ولعل هذا النمط يشكل قطيعة مع الإصلاحية الشيعية.

يُعرب كوثراني عن خشيته من المآل الذي ترسمه الطائفية لمستقبل المشرق العربي عمومًا ولبنان خصوصًا: «إن معظم المسارات السياسية التي تقودها وتجري مجراها القوى السياسية اللبنانية ذات الاستقطابات والتمركزات الطائفية والمذهبية الكبرى تقود جماهيرها نحو اللادولة، وتقود رعاياها، ولا أقول «مواطنيها» نحو الولاء العصباني. ومؤشرات هذا الدفع نحو اللادولة، بل نحو اللامواطنية، تبدو في العديد من المواقف التي تستمد قوتها من قوة الطائفة وليس من قوة الدستور اللبناني»[108]. ووصل الأمر إلى وضع أصبحت فيه «قوة التمثيل الطائفي في لبنان تحتلُّ مركز قوة الحق، وحيث لا يجد زعيم طائفة أو قائد حزب طائفي أي حرج بتجميد الدولة أو تعطيل مؤسسات»[109]، وأصبحت الطوائف كلها مستقوية على الدولة وعلى المواطن، وهي سبب إضعاف الدولة، والاستغناء عنها ببدائل أحزابها وميليشياتها وزعمائها وشعبويتها العصبانية، و«اللادولة في مجتمع متعدد تعني قابلية الحرب الأهلية»[110]. ويُلح كوثراني في تذكيرنا بأن من أهم نتائج ثلاثين عامًا من تجربة الحرب الأهلية ووصاية النظام السوري هو «أن ذاكرة جمعية أسطورية استدخلت في ثقافة الطوائف اللبنانية، وهي أن الطائفة تحتاج إلى من يحميها، والحماية تتم عن طريق تعزيز دور ممثليها في مواقع سلطة الدولة، وعليه تصبح الحماية أهم مهمات التمثيل السياسي الشعبي»[111].

---

(105) المصدر نفسه، ص 69.

(106) المصدر نفسه، ص 105.

(107) المصدر نفسه، ص 17.

(108) المصدر نفسه، ص 174-175.

(109) المصدر نفسه، ص 178.

(110) المصدر نفسه، ص 179.

(111) كوثراني، الطائفية والحرب، ص 167.

رسم كوثراني للاجتماع اللبناني، بل للمشرق العربي كله، صورة قاتمة ستعم في حال بقاء راية الطوائف أعلى من قيم دولة المواطنة والديمقراطية، يحدوه حلم عميق بقيامة دولة المواطنية، وتعددية تزداد غنى وخصوبة في مناخ الديمقراطية التي تُشعر كل مواطن أنه يعيش في بيته حرًا آمنًا. وختم كوثراني تحليله التاريخي للعلاقة بين الفقه والسلطان باستشراف ما يجب أن تكون عليه هذه العلاقة في المستقبل؛ إذ يرى أن «ضغط التاريخ وحاجاته يفرضان مسارًا جدليًا ومركّبًا لتحديد مجال علاقة الفقيه بالسياسة الحكومية (الدولة)، ومسارًا ليس هو مجال التوظيف المتبادل للمواقع، كما حدث في تاريخ الدولة السلطانية قديمًا، وليس هو مجال التطابق أو التماثل أو التماهي كما تنزع إليه أحزاب إسلامية معاصرة. ويبدو أن أداة الديمقراطية التمثيلية هي الوسيلة الأمل لتحديد أُطر هذا المجال وآفاق تطوره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة»[112].

سابعًا: مفاهيم حقوق الإنسان في الإسلام

ينطلق كوثراني من أن على الرغم من إحالة مفاهيم المواطَنة وحقوق الإنسان إلى مرجعيتها التاريخية، أي إلى التجربة التاريخية الغربية، فإنها «أضحت على الرغم من المقاومات الأيديولوجية لها في الأطراف والمركز، وعلى الرغم من التنظير الإثنولوجي أو التاريخاني الأحادي الجانب والحصري عند بعض الدارسين الغربيين، تجربة تنحو لأن تصبح نموذجًا عالميًا»[113]. ويشير إلى أنها استقرت عالميًا، مهما اجتهدت أطراف بحصرها في الغرب، تارة بحجة المغايرة والخصوصية القومية أوالدينية، وكما يفعل بعض الإسلاميين والقوميين، وأخرى بحجة اختلاف طبائع الثقافات وصراعاتها الأبدية (هنتنغتون)..»[114]. وإذا كان هذا لا يمنع لدى كوثراني ضرورة المقارنة بين المرجعيات المختلفة، وكذلك بين التواريخ المختلفة، فإنه يتوقف بحذر عند كثير من المحاولات غير الجدية التي حاولت إيجاد (أصول) إسلامية، أو أسبقية إسلامية لحقوق الإنسان الحديثة؛ فهو

---

(112) كوثراني، الفقيه والسلطان، ص 25.

(113) كوثراني، هويات فائضة، ص 136. قارن مع: كوثراني، «المواطنة: المفهوم والمسار التاريخي،» ص 44.

(114) كوثراني، هويات فائضة، ص 136.

يشير إلى أن ثمة محاولات عربية كثيرة حاولت «تأصيل» هذه العناصر في الثقافة العربية، أي البحث عن جذورها أو تجلياتها في النصوص والمواقف القديمة، مثل إصدار «بيان إسلامي» عن حقوق الإنسان، اختار أصحابه مرادفات في المعاني بين مبادئ شرعة حقوق الإنسان (الغربية) ومبادئ مستمدة من آيات قرآنية وأحاديث شريفة، ومثل التشديد على أسبقية الشورى الإسلامية على «الديمقراطية الغربية»، أو التشديد على المماثلة بين مفهوم «الحقوق الطبيعية» عند فلاسفة الأنوار ومبدأ التحسين والتقبيح العقليين[115]. كما يلاحظ أن التحديات التي تطرحها المعاصرة على الفكر الإسلامي «في طريقة بناء الدولة الحديثة وتصوراته لمجتمع المساواة والمواطنة، يدفع إلى اللجوء للماضي حيث يختار من تاريخ (التسامح الإسلامي) مئات الأقوال والمأثورات والمواقف التي تدعم، من موقع السجال، والتفاخر والمفاضلة، أفضلية (التجربة الإسلامية) على 'التجربة المسيحية القروسطية' وعلى التجربة (القومية الأوروبية)..». ويتابع قائلًا: «فثمة تفاخر نشهده في جل كتابات الإسلاميين يعتد بتفوق النظرة الإسلامية بتسامحها وإنسانيتها في قضايا حقوق الإنسان والجماعات... غير أن الموقف الدفاعي قد يتحول إذا لم يُكمَّل بنظرة نقدية استيعابية للماضي، وبنظرة فاحصة إلى الحاضر ومستشرفة للمستقبل، قد يتحول إلى حالة نكوص وتأخر وعجز عن المقاومة، لأنه لايواكب التحولات التاريخية، ولا يستجيب بإبداع وتجديد للتحديات والأسئلة المطروحة»[116].

---

(115) المصدر نفسه، ص 99.

(116) وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 118.

الفصل الخامس

رضوان السيد:
إضاءات على تحولات السلطة
وحقوق الإنسان في الإسلام

يمكن تقسيم بحوث رضوان السيد، في ما يخصّ المسألة السياسية في الإسلام، إلى كثير من المحاور؛ فهو تفحّص إشكالية العلاقة بين الدين والدولة والشريعة والسلطة، وحاول الإجابة عمّا إذا كان هناك علاقة اندماج بين السلطتين الدينية والسياسية أو علاقة استقلال وتجاذب. ثم انصرف إلى إضاءة التحولات التي طاولت السلطة في سياق علاقتها بالمؤسسة الدينية والمجتمع، ومن ثم أماط اللثام عن التحولات التي جرت في مفاهيم الشرعية وعلاقة السياسي بالتشريع الديني، واستقلال المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية، والتحولات أيضًا التي وسَّعت حدود هيمنة السلطة وتشريعاتها المدنية - السلطوية على حساب (الشريعة) والقواعد الفقهية، وأشكال تجليات هذه الانزياحات في مجال القضاء، ومفهوم الجهاد وصورة الشرعية ومفاهيمها، مرورًا بالكشف عن الحامل الاجتماعي (العصبية) للسلطة.

عاين السيد تلك الموضوعات ومثيلاتها وتفرعاتها في سياق الجدلية التاريخية التي اتخذتها العلاقة بين «النص» والممارسة الاجتماعية السياسية للاجتماع السياسي العربي والإسلامي. ولم يُغرق نفسه في حيثيات النصوص من دون إضاءة تاريخها وارتباطاتها الكبرى في السياسة والاجتماع والثقافة والدين، أو في البحث عن صيغ مثالية ثابتة لتلك المفاهيم، لأنه لم يتعامل مع الإسلام كجوهر ثابت خارج مجريات الحركة الجماعية التاريخية، أو في ضوء نسبية ثقافية بلا قرار قد تقود إلى

العدمية الثقافية؛ بل ركّز جلّ همّه على إحالتنا إلى التجربة السياسية للإسلام في واقعها الفعلي، لتكون الفيصل في إجابته عن أسئلته الشائكة تلك.

أولًا: تحوّلات السلطة في الإسلام

يذكّر السيد قارئه بأن الفقهاء ورجال الدين أجمعوا على إعلاء شأن الخلافة الراشدة (أو الأئمة المعصومين بالنسبة إلى الشيعة) التي اختلط فيها السياسي بالديني، ليذهب إلى القول: «فقد فُهم أن 'الخلافة' كانت 'سلطة دينية' لكن الحقيقة أنها لم تكن كذلك حتى في عصرها الأول... وأن المسلمين عبر العصور ما اعتبروا أن لمنصب (الخلافة) قداسة خاصة أو سلطات ذات طابع ديني، ويبدو أن تحديد الفقهاء للإمامة والخلافة بأنها 'حارسة الدين وسائسة الدنيا' فيه نوع من التوهم في هذا المجال، فلم تكن الخلافة هي التي حرست الدين بل هو الذي حرسها بقدر ما رأى أن مصالحه مهددة بتهديدها»[1].

يحيلنا السيد بذلك إلى التمعن في التاريخ الفعلي للسلطة في التجربة السياسية الإسلامية، ليكشف طبيعة العلاقة بين السياسي والديني والعلاقة بين المؤسسة السلطوية والهيئة الدينية، ومدى اندماجهما أو استقلالهما. ولعل هذا الموضوع هو المحور الأساس لبحوثه كلها؛ فهو يستغرب نقطة أن الماوردي يصر، مع تسليمه بـ «أن الدين غير الدنيا» وأن «السلطة مدنية»، على الجمع بين الدين والدنيا في ظل الخليفة، ويعتبر موقفه مغايرًا للتجربة السياسية الإسلامية التي تشير إلى أن الدين لم يكن متمثلًا في الخلافة أو مندمجًا بها، ولم تكن الخلافة «حارسًا» للدين بقدر ما كان الدين نفسه سندًا لها؛ إذ استخدم الخلفاء والسلاطين الدين طلبًا للشرعية.

يذهب السيد أبعد من ذلك عندما يبحث في التفسيرات السببية لظهور فكرة الماوردي في شأن توحيد الديني والسياسي في مؤسسة الخلافة، واعتباره الإمامة حارسة للدين وسياسة الدنيا، فرأى أن ذلك يعود إلى تأثير الصورة التي حملها الفقهاء عن الخلافة الراشدية أو تخيلوها، وتوحّد فيها، في شخصية الإمام،

---

(1) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 58.

الدين والدولة، وهي صورة نظرية/ مثالية لم يعتمد فيها الفقهاء على قراءة واقع الخلافة الراشدية، بل على صورتها المثالية في وجدانهم، وعلى ما ينبغي أن تكون عليه الخلافة المثلى، حيث تجمدت صورتهم التاريخية لها عند عصر الراشدين، أي في حقبة لم يكن فيها نزاع بين الدين والدولة، فضلًا عن تأثير نظرية الإمامة الشيعية على مناخ الجدل في شأن طبيعة الخلافة والإمامة، وهي نظرية تعتبر الإمام خليفة للنبي، بما في ذلك عصمته. أمّا في ما عدا حقبة الخلافة الراشدة، فإن الفقهاء أنفسهم لم يمنحوا أي حقبة من الحقب اللاحقة لها الشرعية الكاملة، بل تعاملوا معها كسلطات اضطرار، ومنحوها شرعية نسبية فحسب. وذكَّر السيد في هذا السياق بأن الفقهاء انطلقوا من افتراضٍ أساس في شأن طبيعة السلطة/ الخلافة في العهود اللاحقة للخلافة الراشدين، ومفاده أنها انتقلت إلى طور جديد في مجال الشرعية ينتقص من شرعيتها الحقّة، حيث انتقلت السلطة فيها من شرعية الخلافة الراشدية القائمة على الشورى وإرادة الجماعة ومن تمثّلها، إلى رسالة الاستخلاف والدعوة إلى سلطة «المُلك العضوض» من دون أن تفقد شرعيتها بالكامل، حيث حدّد لها الفقهاء بعض المعايير لمحضها الشرعية النسبية؛ فبعد فترة الخلفاء الراشدين، رأى الفقهاء أن الخلافة انقلبت مُلكًا عضوضًا بسبب حدوث أمور عدة مبتدعة: وصول معاوية إلى السلطة بالقوة، ومبايعته شكليًا، واستحداثه عمليًا منصب ولاية العهد، والتدخل في مسائل الدولة المالية بالخلط بين المال الخاص والمال العام. غير أن الفقهاء، ولا سيما السنّة منهم، وبذريعة الحفاظ على وحدة الأمة واستمرار الجهاد والدعوة، اشترطوا الاعتراف بالسلطة/ الخلافة بمقدار تحقيقها الأمور الثلاثة السالفة التي اختير من أجلها، وإن كانت هذه غير مُكتملة. واستشهد السيد بعبارة الحسن البصري (110 هـ) في معاوية، وهي العبارة التي أشار فيها إلى «أخذه الأمر عن غير مشورة» و«استخلافه ابنه»، ما يعني اعتبار وصول معاوية إلى السلطة نقطة تحول في طبيعة النظام السياسي الإسلامي، صارت فيها الخلافة مُلكًا. كما استنتج عبد الرحمن بن أبي بكر (57هـ) هذا التغير مع محاولة معاوية مبايعة ابنه يزيد، وقال: «إنما تريدون أن تكون هرقلية»، إضافة إلى تداول الحديث النبوي: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم مُلك بعد ذلك»[2].

---

(2) المصدر نفسه، ص 117-118، قارن مع: رضوان السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 1986)، ص 41.

تمحور حول فكرة التحول هذه، في طبيعة الخلافة، إجماع الأمة، وعلى الأقل «السنّة وأهل الجماعة»، التي شكلت تاريخيًا الكثرة الكاثرة من المسلمين، فيقول السيد في هذا السياق: «ما إن انتصف القرن الأول الهجري، حتى كان أمران أساسيان في سياسات الراشدين قد دُمرا: دُمرت الخلافة بمفهومها المقابل لمفهوم المُلك، ودُمر من ناحية ثانية مشروع عمر لإيجاد كوادر مثقفة للدولة الجديدة. فالخلافة صارت مُلكًا وكوادر عمر هجرت المدن ثائرة»[3].

ثم أضاء السيد مفاعيل هذا التحول في طبيعة السلطة وآلية عملها، وفي مفاهيم الشرعية في شتى المجالات، ولا سيما في صورة العلاقة بين السلطة/ الخلافة والهيئة الدينية/ الفقهاء وعلماء الدين، وفي الأيديولوجيا أيضًا التي قدمتها السلطة السياسية والهيئة الدينية عن الأنموذج الشرعي للسلطة/ الخلافة، وبين المسار الطويل الذي ازدادت فيه مع الأيام التباينات بين مفاهيمهما ومسوغاتهما للمشروعية وبين أنموذجهما المرجعي للمشروعية. أمّا الصورة «الأنموذجية» المثالية التي تكونت في شأن الخلافة الراشدية، فاعترفت الأطراف كلها باستحالة استرجاعها، إذ «استقل منطق وخطاب السلطة (المؤسسة) عن الخطاب الأيديولوجي منذ القرن الثالث الهجري، لكن لم يستطع تطويعه كما أنه لم يستطيع أن ينتج خطابًا مضادًا متماسكًا، فاستمر ذلك الخُلف بين خطاب المثال (التاريخي) ومنطق المؤسسة إلى نهايات المرحلة الكلاسيكية من عهود الدولة الإسلامية»[4].

أضاء السيد على مشهد التحولات التي جرت في طبيعة السلطة ووظائفها وترتيبها علاقتها مع الهيئة الدينية كممثلة للشريعة، حيث عملت تلك التحولات على تعزيز الطابع المدني والدنيوي لعمل السلطة، ولوظائفها، وذلك طردًا مع انحسار دور المؤسسة الدينية عن بعض الوظائف التقليدية التي كانت تقوم بها، وتضاؤل تأثير بعض الأطر التي تستمد أصولها من «الشريعة» الإسلامية، وبمقدار تعزيز صلاحيات الأطر التنظيمية أو «القانونية» المستندة إلى هيكلية السلطة وأوامر السلاطين والحكام، تبعًا لما يتصوره هؤلاء الحكام من مصلحة للجماعة ولاستقرار الحكم، وللتوازنات السلطوية والاجتماعية الكبرى.

---

(3) المصدر نفسه، ص 266.

(4) المصدر نفسه، ص 17.

في سياق ذلك، عرض السيد الطريقة التي واجه فيها الفقهاء المسلمون بروز ظاهرة المُلك القائم على المصلحة، وحكم العقل في مقابل الإمارة المتوافقة مع الشريعة، كاشفًا ما حملته مواقفهم وتحليلاتهم لأشكال السلطة من اعتراف صريح بظاهرة المُلك القائم على المصلحة والعقل، ومن إقرار بعض المشروعية لها. واتكأ على تحليلات ابن خلدون والماوردي لمسار السلطة واستقلالها عن الهيئة الدينية، وعلى دروس التاريخ ليضيء التجربة السياسية الإسلامية وما تكشفت عنه، على عكس ما هو شائع، من استقلال لمؤسسة السلطة عن المؤسسة الدينية، وما اتسمت به السلطة من طابع دهري مدني. فالسيد لاحظ أن ابن خلدون والماوردي ميّزا بين ثلاثة أنواع من السلطة؛ فابن خلدون تعامل مع الأنموذج السلطوي القائم على المُلك الطبيعي كشكل بدائي للسلطة رآه الماوردي شكلًا مدنيًا من أشكال فساد السلطة السياسية. أمّا النوع الثاني من المُلك، وهو، بحسب تصنيفهما مُلك الحزم أو مُلك القوة أو مُلك السياسية، فإنهما أخذاه على محمل الجد. والجديد في المسألة هو أن الماوردي وابن خلدون، وهما ينتسبان إلى مجال الفقه، لا يستنكران هذا الشكل (= مُلك السياسة)، ناظرَين في ذلك إلى الدولة السلطانية في ديار الإسلام منذ القرن الرابع الهجري على أنها صورة عن هذا الأنموذج، فيقول الماوردي: «إن عدل [المُلك] ولم يصطدم بالعرف والأديان ثبُت واستقر (لأن الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم)»[5].

يتضح للسيد، من خلال تتبّعه بحوث الماوردي وابن خلدون، أنهما يقرّان ضمنيًا بالشرعية النسبية لهذا الشكل من السلطان (مُلك السياسة)، ويعترفان بيأسهما من استرجاع أنموذج الخلافة الراشدية، إذ يقول: «وإقرار هذا الشكل من أشكال السلطة القائم على 'السياسة'، أي على مبادئ عقلية وعملية في التعامل مع الناس، هو بمثابة اليأس من إمكان عودة الخلافة الإسلامية الراشدية من جديد، أو هو تسليم بانفصال المؤسستين (الدينية والسياسية) بشرط أن تتعايشا أو أن يسلّم السلطان للفقيه بمجاله الديني الشرعي»[6].

أشار السيد إلى أن الانفصال بين الشريعة والسلطة بدأ، وإن بصورة تدرّجية،

(5) المصدر نفسه، ص 399.

(6) المصدر نفسه، ص 399.

منذ بداية العهد الأموي أو منذ نهاية العهد الراشدي؛ فالتجربة التاريخية للأمة مع الأمويين ثم العباسيين أثبتت، كما يقول السيد، أن «الجزء الأكبر من جهود الأمة استُنزف في محاولات الخلفاء لتحويل الخلافة (السلطة) عن طبيعتها الإسلامية إلى دولة (مُلك)»، وإذا كانت السلطة قد ادعت دائمًا أنها تتمتع بالشرعية اللازمة، فإن الفقهاء والمحدّثين، كما يذهب السيد، «سجلوا بطريقتهم الخاصة تنبّههم إلى التغير الذي كان يحصل في طبيعة السلطة». صحيح أنهم لم يلتحقوا بالسلطة، «لكنهم أيضًا لم ينزعوا عنها غطاء الشرعية بعد أن تحولت إلى مُلك، سبق أن أدانه القرآن والرسول. وقالوا إنهم على استعداد لتجاهل هذا التغير ما دامت المنظومة تسمح بتحقيق الأهداف الرئيسية للأمة (الصلاة والجهاد وقسمة الفيء والعدالة القضائية) ورأوا أن تضحيتهم الضخمة هذه إنما تجيء لصالح الوحدة والجماعة اللتين بدونهما لن تستمر الأمة». وإذا كان المسلمون قد ورثوا عن العهد الأول للإسلام النبوي - الراشدي بعض المفاهيم المتعلقة بالشرعية، وفي مقدّمها الشورى والجماعة، فإن المعارضة والفقهاء وضعا الشورى في مقدمات متطلبات الشرعية، بينما حاولت السلطة وضع مفهوم الجماعة بعد إعمال التأويل عليه بطريقة تمكنها من استخدامه ضد مفهوم «الفتنة»، فما كاد القرن الأول الهجري ينتهي - كما يقول السيد - «حتى كانت فكرتا 'الشورى' و'وحدة الجماعة' قد تبلورتا وبدأت جدليات العلاقة بينهما تتضح»[7]. واستخدمت المعارضة مفهوم الشورى، بينما اتكأت السلطة/ الخلافة على مفهوم «وحدة الجماعة» وتجنُّب الفتنة، فما ثار ثائر على الأمويين - كما يقول السيد - «إلّا ودعا لإعادة الأمر شورى»[8].

غير أن هذا التصور لتحوّل الخلافة إلى مُلك، «يبقى مرنًا - كما ذهب السيد - فهو لا يرتّب نتائج مباشرة على هذا التحول فيما يتصل بعلاقة السلطة بالدين أو بالإسلام. فالمسلمون المدانون يبقون مسلمين، وأكثر العلماء كانوا على استعداد للتعامل معهم فيما ليس فيه معصية لله». كما أن هذا التحول لا يفترض «مقاطعة للسلطة من جانب الفقهاء والمحدّثين، بل نصح (هؤلاء)

(7) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت: دار إقرأ، 1997)، ص 133 و168-170.

(8) السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، ص 268.

باستمرار الاتصال برجالاتها من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي من أجل إمكان التغيير إلى الأفضل، باتجاه سيرة السلف الصالح... وكان من ضمن هذه المرونة ومسايرتها - دون التخلي عن مثال الخلافة الراشدية - توسيع آفاق الشرعية وأسبابها وعللها»[9].

يبدو للسيد أن الاتجاه الداعي إلى تقديم «وظيفة الإمامة» على شكلها الشرعي بدأ يظهر منذ القرن الأول الهجري. وللتدليل على هذا، استند السيد إلى أقوال ضد الخوارج منسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب في هذا الاتجاه، وجاء فيها: «لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن.. يجمع الفيء ويقابل به العدو وتأمن به السبل، ويؤخذ فيه للضعيف من القوي». وعلى هذا، فإن «المتسلط إذن يمكن أن يكتسب شرعية متجدّدة مهما كان سلوكه، إذا كانت إدارته تعمل بشكل جيد حفاظًا على وحدة الجماعة».

هكذا، فكلما ابتعدت احتمالات استرجاع أنموذج الخلافة الراشدية الشورية المتصورة لدى الفقهاء، اضطر الفقهاء إلى خفض متطلبات الشرعية وشروطهم كي يمنحوا التأييد والطاعة للسلطة/ الخلافة. وخطا المحاسبي (243هـ) خطوة أخرى بهذا الاتجاه، فحدد نظرات الشافعي، كما أشار السيد، فـ«دلل طويلًا على وجوب الإمامة وشرعيتها ووظيفتها وجعل (الوظيفة) في النهاية محك الشرعية، دونما تأمل طويل بقضايا الشورى والبيعة.... فالعبرة في الإمامة هي بمدى تحقق الوظائف التي وجدت لأجلها: الفيء، إقامة الدين، العدل، الجهاد»[10].

يلحظ السيد أن الواقع السياسي للسلطة استطاع فرض شروطه على الفقيه وعلى الهيئة الدينية، بطريقة ظهرت نتائجها وانعكاساتها على تخفيفهما من شروط الشرعية وأحكامها كي تتطابق مع التحولات الفعلية للسلطة؛ إذ ينوه إلى «أن مبادئ الفقهاء كانت تسير وراء الواقع السياسي وتخضع له في النهاية حتى لم يعد بالإمكان التنازل. إذ لم يبق إلّا مبدأ وحدة الأمة (الجماعة) بغضّ النظر عن تحققه في الواقع»[11]. ولهذا، انتهى الأمر بالفقهاء، بعد تحولات السلطة وصلابة

---

(9) السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص 375-377.

(10) المصدر نفسه، ص 135.

(11) المصدر نفسه، ص 141.

الواقع، إلى تنازلهم عن كثير من الشروط المعتادة التي كانوا قد وضعوها كي يمنحوا الشرعية للسلطة، فلم يبق لهم، بعد التمزقات الكبرى التي أصابت الخلافة العباسية وظهور خلفاء منافسين (الفاطميون في مصر والأمويون في الأندلس) والتمزق السياسي لوحدة الخلافة، إلا التمسك بوحدة الأمة التي صارت عندهم بمنزلة خط الدفاع الأخير، أو الشرط الذي لا بد منه لمنح الشرعية. غير أن هذه الوحدة «أفرغت تدريجيًا من مضامينها بحيث ضاعت في النهاية من الناحية الشكلية»، فيستخلص السيد من ذلك المآل الذي انتهى إليه التمسك بالوحدة ولو شكلية، وهو ضرورة تأكيد اعتماد فكرة الوحدة على مشاركة الجماعة في تقرير مصيرها، وألّا يشغل الجماعة اهتمامها بهدف (الوحدة) عن الاهتمام بالوسيلة، حتى لا تتحول الوحدة إلى سلطة استبدادية (كسروية) لا علاقة لها بالإسلام والشرعية.

في موازاة ذلك، كانت واقعة استقلالية المؤسستين الدينية والسياسية في الإسلام تترسخ، وإن لم يمنع هذا السلطة السياسية/ الخلافة من محاولة الهيمنة على الهيئة الدينية إذا لم تكف هذه السلطة، كما يذهب السيد، «عن محاولة إخضاع المؤسسة الدينية الصاعدة تارة بالحسنى وطورًا بالقوة، كما ظلت السلطة تؤكد على أن الأمور ما تزال كما كانت عليه أيام الرسول وصاحبيه بل وأصحابه الراشدين، إذ لم تعرف أيامهم ممثلين للشريعة مستقلين عن الموجودين في السلطة»[12]؛ فبعد المرحلة النبوية الراشدية «انفصلت المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية تدريجيًا حتى اكتمل ذلك الانفصال بين الخلافة والسلطان، وظهور الأمراء والسلاطين، واستتباب ترتيبات ذات أبعاد طبقية؛ إذ استأثر بالسلطة أرباب السيف (الترك)، وظلت المناصب الدينية وبعض المناصب الإدارية في يد أرباب الأقلام. وهكذا، حدث تمايز بين مجالين، أحدهما سياسي والآخر ديني، ولكل منهما أربابه. وانفصلت السياسة عن الشريعة، واستمر الصراع على حواشي المجالين، وبقيت المرجعية العليا للإسلام»[13].

على الرغم من محاولات السلطة/ الخلافة المتتالية لاستتباع الهيئة الدينية

---

(12) المصدر نفسه، ص 390.

(13) المصدر نفسه، ص 406.

بها، فإنها لم تستطع ذلك؛ «فقد فشل الأمويون ومن بعدهم العباسيون في إبقاء المؤسسة السياسية مهيمنة على الدين، وظهرت فئة من الفقهاء والمحدثين التي استطاعت، في النهاية، أن تنتزع 'المرجعية الدينية' من الدولة رغم استمرار النزاع وعدم اعتراف أي من الطرفين للآخر بذلك نهائيًا، فحدث انفصال بين السياسة والشرعية وليس بين الدولة والدين»[14].

لم تتوقف السلطة/الخلافة في زمن العباسيين عن محاولاتها للهيمنة على الهيئة الدينية، فكانت أبرز محاولاتها «فتنة خلق القرآن» في زمن المأمون والمعتصم والواثق بالتحالف مع المعتزلة والشيعة. ويبدو أن واقعة المأمون (التي لم تتكرر في ما بعد خلال التجربة التاريخية الإسلامية) أفضت، بحسب السيد، إلى «فصل عملي بين الشريعة والقائمين عليها والسياسة، بما في ذلك الخلفاء والسلاطين في ما بعد. وهذا يعني انفراد العلماء بتحديد أمرين: العقيدة الصحيحة واشتراع الأحكام استنادًا إلى القرآن والسنّة، والإجماع في ما بعد، وما عنت تلك (المصالحة) انتهاء النزاع بين السلطتين على حدود المجالين. إذ كان الفقهاء ينتهزون فرص ضعف السلطة السياسية لينتزعوا منها بعض المسائل التي يرون اصطباغها بصباغ ديني، مثل حق أخذ الزكاة، ومثل القضاء في شأن المعارضين السياسيين، ومثل الحسبة أو تقوى السلطة السياسية، فتنتزع من الفقهاء بعض المسائل، مثل قضاء المظالم أو التدخل في شؤون المواريث»، ومن ثم انتظم نوع من التعايش بين المؤسستين على قاعدة نوع من الاستقلالية لكل منهما في مجاله الخاص. وتعزّزت تلك الحالة في ما بعد، ولا سيما بعد ظهور السلاطين (البويهيين ثم السلاجقة) وإمساكهم بالسلطة فعليًا، مع الإبقاء على منصب الخليفة. وكما أشار السيد إلى ذلك، فإن الدولة العباسية واجهت منذ القرن الثالث «مشاكل ذات طبيعة إدارية وسياسية، فكان الفقهاء والكتّاب هم المؤهلون للتصدي لها»، وذلك مع بدء التحول في الملْكية وبروز ظاهرة متغلبي الأطراف. ولم تكن الدولة في المركز (بغداد) قادرة على حل هذه المشكلات بالقوة العسكرية، «فلجأت إلى الحلول السياسية التي كان القانونيون (الفقهاء) والإداريون هم رجالها»، وكان على الخليفة، بعد إذ انحسرت سلطته وموارده

(14) المصدر نفسه، ص 116.

مع بروز دور متغلبي الأطراف واستيلاء البويهيين على سلطته، أن يستغل المتاح من أجل تحقيق الاستمرارية، «لكن بقي همّه الأكبر منصبًّا على الشرعية السياسية؛ إذ كان أمراء الأطراف وسلاطين البويهيين والسلاجقة والزنكيين والأيوبيين حريصين على الحصول على شرعية دينية من الرجل الضعيف في بغداد، «وهذا الهم المشترك (الحصول على الشرعية) هو الذي أسهم إلى حد كبير في فرض الفقهاء على الخلفاء وفي فرض الوزراء والإداريين على السلاطين، واستتبع ذلك بروز نظرة جديدة، لأول مرة، كانت تبشّر في القرنين الرابع والخامس، بتحقيق تنسيق حقيقي بين السلطة والمثقفين (الفقهاء) غير مجحف بحق أي منهما. فلتكن للخليفة ووزرائه وأمرائه والسلطة وشؤونها، وليكن للفقهاء والسياسيين الاجتماعيين الدين وشؤونه. ولقد عمل كبار فقهاء القرنين الرابع والخامس في بغداد في بلاط الخلفاء»[15].

أمّا في شأن التصورات الراهنة عن الدولة، فيذهب السيد إلى أن التجربة التاريخية للأمة تجربة منقضية ومفتوحة على تفسيرات شتى. والنصوص تتأثر تفسيراتها بأهواء المفسر وشخصيته وثقافته، خصوصًا إذا كان يريد استخدامها في هموم وحلول حاضرة[16]. لذا، فالإصلاح المطلوب هو ذلك «الإصلاح» الذي لا يُرهن نفسه للسياسة ولا لافتراض أن الإصلاح الديني مقدمة لا بد منها للإصلاح السياسي؛ فمشكلات المسلمين ليست مشكلات دينية حتى تُحلَّ بإصلاح الإسلام، بل هي سياسية واقتصادية واجتماعية، للوعي فيها دور كبير في رؤيتها وتشخيصها وتحديدها. أمّا الإصلاح الإسلامي، فيعتمد على تغيير الرؤية للعالم لينتسب إلى ذهنيات العالم الحديث والمعاصروإلى فكرة التقدم وضرورة اقتران منهج المقاصد بتغيير رؤية المجتهد للعالم، منبهًا إلى العوائق التي تحول دون تغيير هذه الرؤية للعالم؛ «إذ ما يزال كثير من الإسلاميين، وبعض القوميين يكتبون عن الغزو الثقافي، وعن التجدد الذاتي، وفي المشروع الحضاري»، في حين أن «التجديد لا يمكن إنجازه ذاتيًا بل بالمشاركة في العالم الثقافي والسياسي الواقعي، والمشروع الحضاري الإسلامي أو العربي لا يستحق هذا الاسم، إلّا

---

(15) السيد، الأمة الجماعة والسلطة، ص 270-271.

(16) رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص 247.

بالإسهام في تغيير العالم وتقدمه، في ظل رؤية تغييرية لا مجال للحديث عن الغزو الثقافي، الذي لا يحدث إلّا على هوية منعزلة ومفوتة»[17].

يضيف السيد أن ليس من شأن المشروع الجديد للإصلاح الديني الرجوع إلى الإصلاحية الإسلامية الأولى وفقه المقاصد، مع ضرورة الإفادة من التجربة. كما أن ليس من شأنه الآن تقوية المؤسسة الدينية، لا لشيء إلّا لأن ذلك ليس ممكنًا وليس عمليًا. والمهمة العاجلة الآن هي نقد الإسلام الحزبي، إسلام الحاكمية والتأصيل، والانفصال عن الجمهور، وتحويل الشريعة إلى قانون والدين إلى فرقة. وهذا الانتقاد للرؤية يمكن أيضًا أن ينضم إلى محاولات التجديد في أصول الفقه والقواعد الشرعية، وعدم الاكتفاء بنقد الطريقة أو المنهج القياسي، والدعوة إلى مقاصد الشريعة[18]. ويشدد السيد على أن التجديد الحقيقي والإصلاح الحقيقي يتطلبان «التغيير الفكري الشامل الذي يتناول (رؤية العالم)، كما يقول المصطلح المتداول»[19]، وذلك في مواجهة الرؤية السائدة على مستوى الجمهور والنخب المتدينة التي تتميز، أولًا، بفصلها بين الإسلام والمسلمين، حيث يكون الإسلام في موضع (المحرم المقدس) الذي لا يمس، ويظل المسلمون في موضع الإدانة للغفلة أو للتقصير أو حتى التكفير أو الارتداد. ويذهب السيد إلى أن لهذه الرؤية الانفصامية جذورها في الاتجاهات السلفية التي تقول بالعقيدة المستقيمة، لتتبرأ من كل من يغادر أحد بنودها، فيذكّرنا السيد بأن المتكلمين المسلمين كانوا ينظرون إلى قضايا الإسلام الاستراتيجية والمستجدات الطارئة على حد سواء بمنظار ميزان الحسن والقبيح العقليين والشرعيين، وليس بميزان الحلال والحرام. إن هذا الفهم للأمور والأشياء هو فهم جمالي لا يضع الجنة والنار في المرصاد أو في المواجهة، بل يضع العقل، بما هو عزيز أو نور، كما يقول المحاسبي، في موضع الحكم والحاكم على كل ما عداه، فتتخذ المسائل طابعًا قيميًا جماليًا يرفع من مرتبات الجزئيات إلى مصاف النظريات والتأملات التي تشكل أخص خصائص الإنسان... فليكن الاجتهاد بمعناه عند السلف الصالح: الجديد من غير قيد، ولتكن قيم الحسن والقبيح الجمالية هي الموازين لا صوارم

(17) المصدر نفسه، ص 101.

(18) رضوان السيد، «الاجتهاد والتجديد الديني،» الحياة، 17/ 7/ 2004، ص 14.

(19) رضوان السيد، «فرصة وخيار وحياة،» الحياة، 17/ 4/ 2004، ص 14.

الحلال والحرام. وليبق الإسلام كما كان حاملًا التقدم والامتداد والاستيعاب، لا تركة الماضي الثقيلة[20]. ويذكِّر ببعض التقدم في وعي الإسلاميين المجددين، من مثل الإمام محمد مهدي شمس الدين وطارق البشري وأحمد كمال أبو المجد ومحمد سليم العوا، فهُم على تفاوت اجتهاداتهم قالوا: «بسلطة الأمة، وولايتها على نفسها، وتفهم الاستبداد السياسي باعتباره عدوانًا على حق الناس في اختيار النظام الذي يريدون»[21].

غير أن السيد انتقد الفكر السياسي العربي المعاصر بقوة في موقفه من الدولة؛ إذ نظرت التيارات السياسية كلها إلى الدولة كأداة ووسيلة لغاية أبعد وأعمق منها، فتجلت أزمة هذا الفكر في أنه كان مهجوسًا بالتغيير لا بالاستقرار والتراكم، فكان فكرًا راديكاليًا أمعن في احتقاره للدولة وفكرتها. وما كانت تلك الطريقة في التعامل مع الدولة تقتصر على العقائديين الإسلاميين ولا على العقائديين القوميين، بل شملت غير الحزبيين منهم، مثل ساطع الحصري وقسطنطين زريق. فهُم كلهم اعتبروا الدولة أداة، وما اعتبروا الدولة إطارًا وهدفًا يمكن الانطلاق منه أو الاتجاه إليه. ولا يقصد السيد بذلك أن القوميين والإسلاميين لم يتحدثوا عن الدولة، فهو يشير إلى أن الكثرة الكاثرة منهم كانت مهجوسة بالدولة التي تتوِّج المشروع القومي أو الإسلامي؛ ففي حديثهم عنها إنما يقصدون مشروعهم القومي أو الإسلامي: «فإن الفريقين (القومي والإسلامي) تحدثوا كثيرًا عنها وهم يقصدون بالحديث المشروع نفسه، ظل القوميون يتحدثون عن الوحدة العربية أو الوحدة القومية أو الدولة القومية، وتحدث الإسلاميون عن الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة. وكذلك اهتم القوميون (نظريًا) بالإطار الجامع، بينما عُني الإسلاميون بالمضمون الجامع. لكن الفريقين كانا يعتنقان أيديولوجيا مشروع - وليس فكرة الدولة»[22].

غدت الدولة ضحية مشروعاتهم الأيديولوجية التغييرية لتعاملهم مع الدولة كأداة، ولا سيما الدولة القائمة أو الفعلية، فكان همّهم إسقاط الدولة التي اعتبرها

(20) السيد، الإسلام المعاصر، ص 97-98.

(21) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، سلسلة حوارات لقرن جديد (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 42.

(22) المصدر نفسه، ص 124-126.

القوميون قطرية وصنيعة للاستعمار، واعتبرها الإسلاميون خائنة لفكرة الأمة والجماعة. ويأتي هذا النبذ للدولة القائمة أو دولة القطر أو الإقليم لمصلحة الدولة الهدف/ دولة الطوبى التي تتماهى مع الأمة والمشروع.

الدولة في فكر الستينيات الثوري (القومي والإسلامي) أدنى إلى أن تكون تنظيمًا تغييريًا، وليست سلطة بالمعنى المتعارف عليه: إنه التنظيم الذي يقلب الأوضاع، وليس الهدف ممارسة السلطة بل التغيير الذي يُحدثه على طريق الوصول إلى المشروع. وعندما بدأوا يذكرون بعض تفصيلات برامجهم في السبعينيات، تكشّف أنهم يقصدون مشروعهم الأنموذجي وليس الدولة التي ينتظم من خلالها الاجتماع السياسي. وعلى هذا طرحوا في الثمانينيات مشروعهم الحضاري العربي، أو مشروعهم الحضاري الإسلامي؛ إذ أحلَّ الإسلاميون الشريعة محل الخلافة بعد زوالها، كما أحلُّوا الدولة محل الأمة. أمّا القوميون، فأحلّوا القومية محل الخلافة، والدولة محل الأمة. لكن الطرفين اكتفيا من الدولة بالسلطة العابرة التي تمكّن من المضي قُدمًا على طريق تحقيق المشروع القومي أو الإسلامي. وبذلك ظلّت فكرة الدولة غائبة أشد الغياب، على الرغم من كثرة الكتابة عنها[23].

بناء على هذا، فإن ما يريده السيد هو أن نأخذ الدولة القائمة الفعلية أو القطرية على محمل الجد، وأن نتعامل معها ككيان ينتظم معه الاجتماع السياسي، وإطار أو هدف يمكن الانطلاق منه أو الاتجاه إليه، وقاعدة نراكم عليها إنجازاتنا، ومرتكز أساس تتشكل عليه الآليات التي يمكن من خلالها المساعدة في إنجاز مشروع ما؛ فالمطلوب دولة حديثة توفّر لأبنائها المشاركة الفعلية الديمقراطية، والحوار مع العالم، والمشاركة في صنع الحضارة.

ثانيًا: حقوق الإنسان في الإسلام

نظر السيد إلى إشكالية حقوق الإنسان على أنها إشكالية معاصرة، أتت في سياق تقدم المجتمع الحديث وتوسع دائرة الحريات والحقوق الفردية والعامة فيه، بالتداخل مع تقدم المشاركة السياسية للأفراد والجماعات في سياق تعزز

---

(23) المصدر نفسه، ص 125-127.

النظام الديمقراطي التمثيلي. لذا، فهو يرجع دائمًا إلى نص رشيد رضا الذي يقر فيه بأن حديث المسلمين عن الديمقراطية والدستور والمسائل المرتبطة بها هي نتيجة مباشرة لصدمة الحداثة الغربية وللتأثر بها؛ إذ قال رضا: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم المقيَّد بالشورى وأصول الدين، ونحن قد استفدنا من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشر الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام». فيعلّق السيد على هذا القول: «يعني هذا أنه حتى في حال وجود معنى ما أو مؤسسة ما في الشريعة، فإن الوعي بها وإعادة اكتشافها إنما أتيا في ضوء الاعتبار بحال الغرب ثقافة ومؤسسات»[24]، إلّا أن هذا لايعني لديه، بأي حال، أن الإسلام يعارض هذه الحقوق أو يمنع اقتباسها.

بناء على هذا، يُذكّر السيد بمواقف النهضويين من مسألة حقوق الإنسان، ويرى أنهم تأثروا بالثقافة الأوروبية الحديثة عندما استذكروا ما يدعم هذه الحقوق في الإسلام. وعبّر عن لسان حالهم خير الدين التونسي بقوله: «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلّا استأصله قوة تياره». ولا يختلف رفاعة الطهطاوي - بحسب السيد - «عن التونسي في فهمه لطبائع الصراع الحضاري ومعناه». أمّا في شأن حقوق الإنسان، فيذهب السيد إلى القول: «فقد تأسست الممالك - بحسب الطهطاوي - لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية (المساواة) في الأحكام، والحرية وصيانة النفس والمال والعِرْض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية»، ويذكّرنا بأن الطهطاوي، ومعه التونسي، تحدثا عن صون النفس والعرْض والمال في شرائع الإسلام، ربما استنادًا إلى المستصفى للغزالي، وفي القوانين الحديثة، ثم يشير إلى أن الفقهاء النهضويين في ما بعد، في خمسينيات القرن التاسع عشر وستينياته، ما لبثوا أن اكتشفوا الفقيه المالكي الكبير أبا اسحاق الشاطبي (ت790هـ)، وكتابه **الموافقات** الذي أكد فيه «مقاصد الشريعة»، فاستظل بظلها المصلحون المسلمون في مسألة حقوق الإنسان، وأفادوا منها في إغناء آليات القياس التقليدية أو تجاوزها لمصلحة المقاصد العامة للتشريع الأعلى سقفًا والتي تسمح، باسم ضرورات المصالح،

(24) السيد، سياسات الإسلام المعاصر، ص 248.

بتبنّي إنشاء المؤسسات الحديثة.. فمقاصد الشريعة كما تجلت لدى الشاطبي اتجهت لديهم لضمان حفظ ضروريات الحياة الإنسانية، بما يعنيه ذلك من صون النفس والعقل والدين والنسل والمِلك[25].

رأى السيد بعض القصور في بحث روزنتال عن الحرية في الإسلام، فاعتقد أن الحرية بالمعنى العميق وذي الأبعاد السياسية لم تُعرَف إلاّ في اليونان، وجمع نصوصًا عن حرية الإرادة، وعن الأبعاد الفقهية لفكرة الحرية، وعن التبعات الفلسفية، وعن المزاوجة التي حاول النهضويون المسلمون إقامتها بين العدل والحرية، أو بين الضرورات الشرعية (حقوق النفس والعقل والدين والنسل والمِلك) و«الحرية». ويبدو للسيد أن خطأ روزنتال يكمن في بحثه عن مداخل الحرية في موروثنا كما هي الحال في الغرب، أي من المداخل والآليات نفسِها. والحال أن الأمر في التجربة الإسلامية، بحسب السيد، يتعلق بمداخل أخرى، فالعلاقة بين الله والعبد في الإسلام هو أساس فكرة الحرية، كما فهم ذلك الحلاج وابن عربي تمامًا. وهي علاقة عبادة وعبودية، «هي بمعنى ما التزام من جانب العبد أو عقد، ومن جانبه تعالى ضمان للحرية الإنسانية. وتعبّر الصوفيةُ عن ذلك بانقطاع العلائق مع غير الله»، ويوضح القول: «فأساس مفهوم الحرية في الإسلام ليس النقاشات الكلامية الطويلة العريضة حول خَلق ْأفعال الإنسان أو عدم خَلقِها من جانب الله تعالى، بل في تأسيس فكرة الحرية على مصدر الخَلقْ والأخلاق، لتصبح 'المشكلات' تقانية أو مشكلات آلية، كيف يمكن إنجاز الحرية فرديًا أو اجتماعيًا وفيما بين هذا وذاك. ليس بين الله والإنسان مشكلة الحرية، بل هناك قضية فهم والتزام تتأسس عليها الحرية الإنسانية البناءة، القائمة على القيم الأخلاقية»[26].

---

(25) المصدر نفسه، ص 243-246.

(26) رضوان السيد، «الحرية في ظل الله،» التسامح، السنة 4، العدد 14 (ربيع 2006)، ص 14.

الفصل السادس

محمد عابد الجابري:
الدولة وحقوق الإنسان في الإسلام

قدّم محمد عابد الجابري الكثير من الآراء في شأن تجربة بناء الدولة في الإسلام على الصعيد النظري، وعلى مستوى الممارسة التاريخية وذلك في سياق مشروع نقدي للعقل العربي استحضر فيه/ استخدم سلطات مرجعية فلسفية ومنهجية متعددة، بعد أن أضاف إليها بعض أطروحات ومفاهيم فلسفة الأنوار. كما أنه استعار بعض مفاهيم فوكو وألتوسير وغرامشي، من دون أن يغفل الدرس الماركسي، فحاول عبر توظيف تلك المنهجيات والمفاهيم مقاربة مسائل التراث الثقافية والسياسية، فأخضع المرجعية الفكرية الغربية للنقد، وأردفها بنقد المنظومة الفكرية العربية والإسلامية. وكان خلال نقده ذاك يتكئ على مفاهيم ومنهجيات ونماذج تحليلية غربية في الأساس، إلى أن توصل إلى دعوته الشهيرة للانتظام داخل التراث، لإتمام ما بدأه ابن رشد وابن خلدون والشاطبي، وذلك كشرط لا بد منه للنهضة الحقيقية، والتحرر من الآخر، أي الفكر الأوروبي، ومن التراث معًا، بتملكهما عبر الفحص النقدي لهما، تحت غطاء الاستقلال التاريخي للذات الثقافية العربية.

أولًا: المنهج والمحددات المرجعية

ينطلق الجابري في مشروعه النقدي من افتراضه التأسيسي القائل إن سلطة الأنموذج هي التي جعلت فريقًا منا يرى الأصالة في التراث، وفي العودة إليه وحده، في حين أن الأصالة الحقيقية هي تلك التي يجب أن نحققها مع الفكر العالمي

المعاصر ومن خلال التفاعل معه. ورأى فريق آخر أنموذج «المعاصرة» في الفكر الأوروبي وحده، فحال ذلك الفهم دونه ودون أن يخطر بباله «أن المعاصرة الحقيقية بالنسبة لنا... هي تلك التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع التراث، تراثنا نحن أولًا»[1].

إن هذين الأنموذجين اللذين يتجاذبان الذات العربية، أي الأنموذج العربي الإسلامي والأنموذج الأوروبي، هما ما يُفقد الذات العربية استقلالها التام. وبالتالي، فإن السبيل إلى تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من هذين الأنموذجين معًا، أي التحرر من سلطتهما المرجعية؛ فالتحرر من الغرب - في دائرة الثقافة والفكر - معناه التعامل معه نقديًا، أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك في قراءة تاريخها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، والتعرف أيضًا إلى أسس تقدم الغرب، والعمل على غرسه داخل ثقافتنا وفكرنا، والتحرر أيضًا من التراث بامتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه، وذلك بإعادة بنائه بإعادة ترتيب العلاقة بأجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي نعي تاريخيته، ونسبية مفاهيمه ومقولاته. ثم، لا بد من حضور الأنا العربي حضورًا واعيًا كذات لها تاريخ[2]. أمّا وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية، فيجب أن نستعين بها فعلًا، لكن لا بفرضها على الموضوع وتطويعه، على أن نعرف أنه «لا بد من الانتظام في عمل سابق، أعني في التراث»[3]. والرجوع إلى «الأصول» هو ميكانيزم نهضوي، عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة، وقوامه الانتظام في «تراث» والعودة إلى أصول الارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه والملتصق به، والقفز بالتالي إلى المستقبل[4].

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 56.

(2) المصدر نفسه، ص 189. قارن مع: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 37-40.

(3) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 567-568.

(4) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 25.

عمل الجابري على استخدام أدوات التحليل المعرفي ومناهجه في دراسته وتحليل نصوص التراث ومنظوماته الفكرية. واتجه إلى زمن التأسيس (بين القرنين الأول والرابع للهجرة) للبحث عن أسباب ذلك الجمود والتخثّر، وعن النظم المعرفية التي تحكمت بـ «العقل العربي»، فرأى في كتابيه **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي** أن ثلاثة أنظمة معرفية سادت «عصر التدوين»: نظام البيان ونظام العرفان ونظام البرهان، وأن نظام العرفان الذي أنزل من شأنه، أثر في النظامين الآخرين بدرجات متفاوتة، فأفسد العقلانية الأرسطية منذ الفارابي في المشرق. كما استطاع التأثير سلبًا في «معقول» أهل البيان. غير أن العقلانية والبرهانية استقرتا في المغرب والأندلس، ومنهما انتقلتا إلى أوروبا الوسيطة من خلال ترجمة أعمال ابن رشد.

ميَّز الجابري بين العقل النظري المجرد والعقل العملي، وعمل في الأول على رسم القواعد والأسس المتحكمة بالعقل العربي في كتابيه **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي**، وعمل في الثاني، أي في «العقل السياسي»، على المحددات والتجليات التي ترسم مفاعيله ونشاطه وموضوعه السياسي. وهو يشبه إيمانويل كانط في تقسيمه العقل إلى «عقل محض» رسم فيه كانط المقولات الأساسية التي تتحكم بمعرفة العالم (قانون السببية والمكان والزمان)، و«العقل العملي» أيضًا الذي يتحكم بقواعد الأخلاق والسياسة، و«نقد ملكة الحكم» يتعلق بمعايير الجمال. لذا، لم يستخدم الجابري الأنظمة المعرفية الثلاثة (البيان، العرفان البرهان) في مجال السياسة، بل استخدم محددات وتجليات أخرى للعقل السياسي. فالسياسة لديه هي فعل اجتماعي يعبّر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعًا من السلطة، خصوصًا سلطة الحكم. كما تشكل محددات الفعل السياسي بمجموعها ما ندعوه هنا «العقل السياسي»، وهو سياسي لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل «ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها».

يعلل الجابري استخدامه محدَّدات جديدة بصدد السياسي بدلًا من محددات العقل النظري العربي بالقول: كان موضوع البحث والدراسة في الجزءَين، الأول والثاني، من هذا الكتاب (**نقد العقل العربي**) هو «عقل الفكر العربي»، أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية. أمّا موضوع هذا الجزء – الثالث – فهو

«عقل الواقع العربي»، ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذًا، عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة شيء آخر.. وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، فإن من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك[5].

يقدم الجابري بعض المفاهيم التي يرى أنها ستساعده في إغناء تعريف «العقل السياسي»، فاستعار «اللاشعور السياسي» من ريجيس دوبريه لإبراز ما هو سياسي في السلوك الديني، واستعار مفهوم «المخيال الاجتماعي» من ماكس فيبر بافتراض وجود بنية معقدة من القيم والدلالات، واستعار المفهوم الثالث، «المجال السياسي»، واستعار مفهوم «الراعي والرعية» من ميشيل فوكو. بعد هذه المحددات الواسعة، يعود الجابري إلى ابن خلدون ليقدم ثلاثة مفاتيح هي العصبية القبلية والعقيدة والغنيمة/ الاقتصاد الريعي، ويوظفها لقراءة التجربة السياسية العربية الإسلامية.

تساءل الجابري في كتابه **نقد بنية العقل العربي**: كيف السبيل إلى التحرر من قيود هذه «الشبكة»؟ وكيف نحرر أنفسنا من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، وسلطة السلف وسلطة القياس، وسلطة التجويز؟ وكيف نجعل العقل العربي عقلًا مستقلًا بنفسه يختار سلطاته ويوظفها للسيطرة على العالم؟ وكيف نحقق للذات العربية ماعبّر عنه غرامشي بالاستقلال التاريخي العام؟ومن ثم يجيب: إن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتمان إلّا بالممارسة؛ ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية، ولا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن نتحدث هنا عن العقل العربي، إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أولًا. أما وسائل عصرنا المنهجية والمعرفية، فيجب أن نستعين بها فعلًا، لكن لا بفرضها على الموضوع وتطويعه.. في قوالبها، بل بالعمل على تطويع قوالبه بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية، أي وظيفتها كأدوات عليه. وبعد تأكيده حقيقة أن لا تجديد ولا تحديث

(5) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، **نقد العقل العربي**؛ 3، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 7-8.

يبدأ من الصفر، يذهب إلى أن «لا بد من الانتظام في عمل سابق، أعني في التراث... أو ما تبقى»[6]. والتجديد «لا يمكن أن يتم إلاّ من داخل التراث»، وذلك بالاشتغال عليه. وكتب الجابري في التراث والحداثة أن «في التعامل مع التراث أجد نفسي مضطرًا إلى أن أواصل البحث في هذا التراث نفسه عن مفاهيم وقوالب يمدني بها. لكن لكي أتجاوزها أضفي عليها معنى آخر يربطها بالمفاهيم الجديدة». ونبه قارئه إلى أن «الدعوة إلى الأخذ من التراث، والرجوع إلى (الأصول) هي ميكانيزم ميكانيكي نهضوي، عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ، ميكانيزمًا قوامه الانتظام في 'تراث' والعودة إلى أصول الارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به، والقفز بالتالي إلى المستقبل»[7]، ومن ثم يتابع قائلًا: «إن الذين يلغون التراث... واهمون لأن إلغاء التراث لايمكن أن يتم إلّا بتحقيقه. والذين يطالبون بتحقيق التراث بجرة قلم أو بموعظة حسنة واهمون أيضًا. لأن تحقيق التراث لايتم إلّا بإلغائه»[8]. وكان الجابري في طريقه إلى ذلك قد انتقد المنظومة المرجعية الغربية، والمنظومة العربية الإسلامية. وفي أثناء نقده هذا وذاك، استعان بالتراث الفلسفي الغربي في أبعاده النقدية، واتجه في المقابل إلى استكمال ما بدأته الرشدية والخلدونية ومباحث الأصول التي أنتجها الشاطبي، وذلك بنوع من التوفيقية، تحت غطاء الاستقلالية.

على هذا الأساس، مرَّ الجابري في مشروعه لتحديث العقل السياسي في طريقه بـ «العقل السياسي العربي»، وذلك في محاولة منه للانتظام داخل النوى الفكرية السياسية المتقدمة للتراث ومن ثم الانطلاق منها. وبدأ بحوثه «السياسية» لنيل شهادة الدكتوراه في عام 1971، في «العصبية والدولة: معالم نظرية ابن خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي»، فشكلت أطروحاته في هذه الدراسة نواة بحوثه كلها عن التجربة السياسيةالإسلامية. وما لبث أن توسع فيها وطورها في ما بعد في مؤلفه الأهم العقل السياسي العربي، ومن ثم الديمقراطية وحقوق الإنسان (1994) والدين والدولة وتطبيق الشريعة أيضًا (1996) ولخص في كراسه الأخير بحوثه السابقة.

---

(6) الجابري، بنية العقل العربي، ص 567-568.

(7) الجابري، التراث والحداثة، ص 25.

(8) المصدر نفسه، ص 104.

كي ينجح التجديد أو النهضة، يتوجب عليه/ عليها الانتظام بالتراث، أو بأفكاره وطرائقه وبوقائعه الأكثر جدة وديناميّة، ليشكل التراث بذلك قاعدة انطلاقه للمستقبل والتجديد والنهضة. فما الذي تختزنه التجربة السياسية الإسلامية، وما الذي يختزنه التراث في المجال السياسي، ليمكن الانتظام فيه، عبر نقده وتجاوزه؟

بصرف النظر عن جدية هذا النهج وصدقيته، يطرح الجابري على قارئه ما يسمّيه محددات الفكر السياسي العربي الإسلامي، التي حكمت - في نظره - تطور التجربة السياسية العربية الإسلامية. ولامس تلك المحددات في العصبية والدولة، وبالاعتماد على ابن خلدون؛ حين كتب أن «ثلاثة عوامل أساسية يعتبرها ابن خلدون، مجتمعة متفاعلة، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الإسلامية، عوامل أيديولوجية، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي». ويشرح قائلًا: إن الشروط المادية لحياة هؤلاء البدو، وعلى رأسهم عرب الجاهلية، أكسبتهم صفات معيّنة جعلت من الضروري أن يتوافر عندهم عامل «يقلب طباعهم» ويوحد صفوفهم، ويوجه قواهم ونشاطهم وجْهة أخرى، غير وجه الصراع القبلي الذي ينخر كيانهم باستمرار، وذلك لتستقيم لديهم سلطة جامعة يمكنها أن تتطور تلقائيًا إلى سلطة مركزية من نوع سلطة الدول. هذا العامل المطلوب هنا هو الدين بالذات، وهنا يرجع الجابري إلى ابن خلدون الذي قرّر، بوضوح، أن الدين كان شرطًا ضروريًا لبناء «دولة العرب»، بل إن هذا الشرط ليس كافيًا في نظره، فإن الدعوة الدينية من غير «عصبة» لا تتم؛ فعصبية قريش أولًا وعصبية العرب جميعًا، كانتا شرطًا ضروريًا لنجاح الدعوة الإسلامية وقيام دولة العرب. وأبرز ابن خلدون، إضافة إلى ذلك، دور «الخصب والجدب» و«شؤون المعاش» في العمران البشري[9] الذي يلائمه «اقتصاد الغزو». وأظهر أن القوى الاجتماعية التي يقوم عليها هذا الاقتصاد (اقتصاد الغزو) ليست قوى اقتصادية خالصة، بل هي على العموم «قوى حربية»؛ فهي علاقات من نوع خاص ناتجة من الجاه والسلطة وتنهار بانهيارها. وبالتالي، فإن الثروة الناتجة منها ليست حصيلة للاستثمار، بل ناتجة في الأعم الغالب من الاستيلاء على الخيرات الجاهزة، كالمراعي وإنتاج الحيوانات في حالة البداوة، والمغارم والجبايات

(9) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 391-399.

ومصادرة الأعمال والأموال في حالة رقة الحضارة. وعلى هذا، «فإن البنيات الفوقية في هذا الاقتصاد غير مرتبطة بالبنيات التحتية، والسلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الإنتاج، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يؤطر، ويقنع سعي الجماعات البدوية المحرومة والمستغلة، نحو أقصى السلطة وأوسع الامتيازات الناتجة عنها... والغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك»[10]. وزاوج ابن خلدون بين العصبية والدين، ونظر إلى فاعليتهما من خلال تأثيرهما المتبادل، كما زاوج بين العامل الاقتصادي (شؤون المعاش) والعامل الطبيعي (تأثر المناخ والخصب والجدب)، ونظر إلى تأثيرها ككل، ثم ربط بين ذلك كله، أي بين تأثير العصبية والدين، والطبيعة والاقتصاد، في أنظومة واحدة متداخلة العناصر، وسمّاها «طبيعة العمران»[11].

أمّا بخصوص الدراسات الفقهية المتعلقة بالحكم/ الإمامة، فدار البحث، في نظر الجابري، حول مسألتين: **الأولى** وجوب قيام الحكم الإسلامي من عدمه، وفي هذا الصدد اتفق معظم الفقهاء والمتكلمين على وجوب قيام الحكم في الإسلام، والثانية مسألة الشروط التي يجب أن تتوافر في الحاكم؛ فبعد أن حصرها الماوردي في سبعة شروط (العدالة، العلم، سلامة الحواس، الرأي الراجح، الشجاعة، النجدة، النسب بأن يكون من قريش)، تطور الأمر في النهاية إلى تعويض شرط القرشية بـ «الكفاية»، أو بالشوكة عمومًا، فيستشهد بقول الغزالي: «إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة بالمبايعة... وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والاشباع (الرجال والمال)..»، فشكّل إلحاح الغزالي على ضرورة الشوكة في انعقاد الإمامة مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنّة في الخلافة، وستتبعها في المرحلة التالية مباشرة نظرية ابن خلدون في «العصبية»، وهي النظرية التي كشف فيها أن اشتراط النسب القرشي في الخليفة لم يكن من أجل التبرك بالاتصال بالنبي، كما هو مشهور، بل إن السر في ذلك هو اعتماد العصبية التي تكون فيها الحماية والمطالبة، وكانت العصبة العربية أيام النبي وفي عهد الخلفاء الراشدين هي الراجحة، وعلى هذا يعتبر الجابري «أن نظرية ابن خلدون في العصبية، وهي النظرية التي فسّر

(10) المصدر نفسه، ص 407.

(11) المصدر نفسه، ص 400.

بها نشوء الدول وتطورها وسقوطها، هي استمرار وتطوير لما انتهى فيه الفكر السياسي السنّي في موضوع الخلافة»[12].

أشار الجابري إلى أن الفكر السياسي في الإسلام بعد الغزالي تحول من البحث في كيف يجب أن يكون الحكم في الإسلام، إلى البحث في كيف كان هذا الحكم فعلًا في الماضي؛ «فالسياسة التي كانت تهدف الى رسم صورة مثلى للحكم والمجتمع، أصبحت تهتم بالبحث عن حقيقة الصورة التي تمت في الماضي. من هنا ارتبط البحث في السياسة بالتاريخ. هذا الاتجاه الجديد الذي دشنه الغزالي... هو نفس الاتجاه الذي جاء به ابن خلدون ليحدد معالمه ويرسم طريقه ويعمق أسسه وأبعاده، فخلع عليه اسمًا هو (علم العمران)..»[13].

يشتكي الجابري من الفقر الذي تعانيه بحوث الفقهاء والمتكلمين وغيرهم في نظام الحكم في الإسلام، فيرى أن هذه البحوث الكلامية والفقهية في مسألة الإمامة التي كانت تحاول تأطير نظام الحكم في الإسلام من وجهة نظر الشرع، جعلت البحث في مسألة الحكم من اختصاص الفكر الديني، فاقتصر البحث في شؤون الحكم خارج الإطار الفقهي على جانب هامشي لا يتناول إلا آداب السياسة والملوك، أي بيان أحسن الطرائق التي تمكّن الحاكم من كسب ولاء رعيته، والحفاظ على مملكته. فيخلص الجابري إلى التنويه بأن المسألة الرئيسة التي دار حولها الفكر السياسي في الإسلام، بنوعيه الفقهي وغير الفقهي، هي البحث عن الأسس التي يقوم عليها الحكم في المجتمع الإسلامي، ثم عن كيف يمكن للحاكم/ الخليفة أن يحتفظ بحكمه ويحظى برضى رعيته؟ فانتهى البحث في الجواب عن السؤال الأول «إلى القول بـ(الشوكة).. أمّا عن السؤال الثاني فقد كان الجواب عنه يدور دومًا حول: الجند والمال، وهذا وذاك، هو بالضبط، ما قرره ابن خلدون»[14].

أمّا القول إن في كتابات المتكلمين والفقهاء «نظرية» في الحكم الإسلامي، فإنه لا يعبّر عند الجابري إلّا عن رغبة في وجود مثل هذه النظرية. وهو ختم قوله

(12) المصدر نفسه، ص 201.
(13) المصدر نفسه، ص 205.
(14) المصدر نفسه، ص 203.

بتأكيد أن هذه النظرية «لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعني بذلك وجود نص صريح من القرآن أو السنّة يشرّع للمسألة السياسية: لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين... إلخ. وإذن فالنظرية (الإسلامية) في الحكم، إذا كان لا بد من استعمال هذا التعبير، هي نظرية هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذ العصر أو ذاك، في هذا البلد أو ذاك، لدى هذه الفرقة أو تلك»[15].

عاد الجابري إلى تلك الموضوعات ليطورها في **العقل السياسي العربي**. وفي **الدين والدولة**، رجع مجدّدًا إلى ابن خلدون، وإلى المحددات الثلاثة للتجربة السياسية والحضارية العربية الإسلامية. فالعودة إلى ابن خلدون لا يبررها - في نظره - الواقع الاجتماعي العربي الراهن «الذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية الدينية المتشددة حديثًا مباحًا بل مطلوبًا»، بل لأن ابن خلدون قدَّم المفاتيح لفهم الماضي؛ إذ «ليست العصبية القبلية والدعوة الدينية هما كُلّ ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون من 'مفاتيح' تخص التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك 'مفتاح' ثالث كان حاضرًا باستمرار في تفكير صاحب المقدمة: إنه العامل الاقتصادي»[16] الذي أطلق عليه الجابري اسم «أسلوب الإنتاج الخاص القائم على اقتصاد الغزو»، حيث كانت الدولة، في المجال العربي الإسلامي، تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة. ويشرح الجابري الأمر بقوله: «الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني، ثلاثة (مفاتيح) أو محددات لا يمكن حل ألغاز الحاضر العربي الراهن بدونها، وهي نفسها (المفاتيح) التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده، فلنعمل بدورنا على توظيفها توظيفًا جديدًا يستجيب لمشاغلنا الفكرية المعاصرة»[17].

ثم يوضح منهجيته أكثر، ويعطي «مفاتيحه» معاني أكثر جلاء، فيقول: «والمفاتيح أو المحددات التي نقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطتها،

---

(15) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 359.

(16) المصدر نفسه، ص 46-47.

(17) المصدر نفسه، ص 47.

ثلاثة نطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، الغنيمة، العقيدة». ويستطرد قائلًا: «القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ثلاثة (مفاتيح) نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، فهي إذن محددات (العقل) المباطن لهذا التاريخ: العقل السياسي العربي... إن أهمية هذا المحدد أو ذاك تختلف من حالة لأخرى ومن عصر لآخر... إن كان العقل السياسي العربي كان يتحدد في العصر الجاهلي بالقبيلة والغنيمة أساسًا، وفي عصر النبوة بالعقيدة أولًا، وإن هذه المحددات الثلاثة قد تداخلت مع بعضها خلال دولة الفتوحات، ومع بروز دور القبيلة في العصر الأموي، ودور العقيدة في العصر العباسي الأول، فإن مضمون هذه المحددات قد اختلف عن ذلك في العصور اللاحقة»[18].

يشبِّه الجابري موقع تلك المحددات من العقل السياسي العربي بموقع مقولات المكان والزمان وقانون السببية من التجربة في فلسفة كانط، فيكتب: «إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة، غنيمة، عقيدة) بالمعنى الترنسندنتالي، قريب من ذلك الذي يعطيه الفيلسوف كانط بالنسبة للمقولات، أي بوصفها مفاهيم أو قوالب... سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وكفعل تحريض... إنها أشبه بالدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في علم النفس... إنها عبارة عن (لاشعور سياسي) يحرك هذا المخيال الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد»[19].

إذا كان الجابري قد اعتبر «العقيدة، الغنيمة، القبيلة» هي المحدد للعقل السياسي العربي، فإنه مال إلى اعتبار المرجعية العامة لبحوثه متمثّلة في حقبة الصحابة، أو في مرحلة ما قبل نشوء الاختلاف بين المسلمين وتوزعهم بين مذاهب وطوائف؛ ففي ما يخص مسألة الدين والدولة وتطبيق الشريعة، فهي من الموضوعات التي تتأثر بالسياسة وتخضع لحاجاتها ومنطقها. من هنا، يؤكد الجابري «ضرورة بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية»، ويرى أن «المرجعية الأصل السابقة على جميع المرجعيات، في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، هي عمل الصحابة على عهد الخلفاء

(18) المصدر نفسه، ص 52.

(19) المصدر نفسه، ص 52.

الراشدين»، وحجة الجابري في ذلك أنه لما كانت نصوص الكتاب والسنّة لا تُشرِّع لشؤون الحكم والسياسة، ولا تتعرض للعلاقة بين الدين والدولة بالوضوح نفسه الذي تناولت فيه مسائل الميراث والزواج مثلًا، «فإن المرجعية الوحيدة في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة. إنهم هم الذين مارسوا السياسة وشيدوا صرح الدولة وطبقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام سابق لأنواع الفهم الأخرى التي ظهرت في إطار الصراعات والنزاعات والخلافات التي عرفها تاريخ الإسلام منذ النزاع بين علي ومعاوية»[20]. والحاجة تدعو إلى الرجوع إلى الأصل وإلى ما قبل «ظهور الخلاف».

ثانيًا: فترة الدعوة النبوية والدولة

بما أن محددات العقل السياسي العربي (العقيدة، القبيلة، الغنيمة) تؤثر بشكل متفاوت في كل مرحلة مرّت بها التجربة الإسلامية، ففي المرحلة النبوية تحتل «الدعوة» أي العقيدة الدور الحاسم، وإذا ظهر بعض المظاهر للسياسي، فإنه كان في خدمة العقيدة/ الدعوة ويتحدد بها. وينطلق الجابري في تحليله علاقة المرحلة النبوية بالسياسة من اعتقاده «أن القرآن الذي تحدث مرارًا وبوضوح عن «الأمة»، أمة الإسلام والمسلمين، تجنب الحديث عن النظام السياسي الاجتماعي الاقتصادي... لقد قرر القرآن تشريعًا وحدودًا، وحلل وحرم، وفرض فرائض... لكنه لم ينص لا على أن أمة الإسلام يجب أن يتطابق معها (ملك) الإسلام، أو (دولة) الإسلام، ولا على من يخلف الرسول في تدبير شؤون هذه الأمة... بل ترك المسألة للمسلمين، وكأنها داخلة في قوله عليه السلام (أنتم أدرى بشؤون دنياكم)...»[21]. وأكد بوضوح: «أمّا مسألة ما إذا كانت الدعوة المحمدية قد حملت منذ منطلقها مشروعًا سياسيًا معينًا، هو ذاك الذي حققته، أي إنشاء دولة من العرب تقوم بغزو فارس والروم... إلخ، فهذا من الأمور التي (فيها نظر)..»[22]. وذكر أيضًا أن «ليس في القرآن قط، وهو المرجع المعتمد أولًا وأخيرًا، ما يفيد

---

(20) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية؛ 29، قضايا الفكر العربي؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 9.

(21) المصدر نفسه، ص 17.

(22) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 57.

أن الدعوة المحمدية دعوة تحمل مشروعًا سياسيًا معينًا»[23]. ويستدرك قائلًا إن الدعوة الإسلامية انساقت إلى تكوين الدولة وهو في الأساس ليس مشروعًا خاصًا بها؛ إذ إنه مع البعثة المحمدية «بدأ المسلمون يمارسون الدين الجديد، ليس فقط كموقف فردي إزاء الله، بل أيضًا كسلوك جماعي منظم. وقد أخذ هذا السلوك الجماعي يتسع ويزداد تنظيمًا مع تطور الدعوة المحمدية إلى أن بلغ ذروته بعد الهجرة إلى المدينة. ومع أن الرسول (ص) كان بالفعل رئيس الجماعة الإسلامية وقائدها ومرشدها، فقد رفض رفضًا باتًا أن يسمّى ملكًا أو أن يعتبر رئيس دولة... خاض حروبًا، وقاد حملات، ونظم شؤون الجماعة وسهر على وحدتها، وبعث بعوثًا، وعيَّن عمالًا... إلخ، ولكنه فعل ذلك كله لا بوصفه زعيمًا سياسيًا، أو قائدًا عسكريًا، بل بوصفه صاحب دعوة ونشر دين جديد... وهو يركز اهتمامه ودعوته على المصير بعد الدنيا»[24]. ثم إن هذا الذي فرضه تطور الدعوة «من تنظيم لشؤون الدنيا، دنيا الرسول وأصحابه، قد بلغ مع نهاية الدعوة درجة من الاتساع والإحكام جعلت أصحاب الرسول يشعرون أن غياب الرسول سيترك فراغًا مؤسساتيًا، وأن التنظيم السياسي الاقتصادي الاجتماعي الذي نما بنمو الدعوة وانتشارها يحتاج إلى من يرعاه ويدبره ويسهر على حسن سيره بعد وفاة الرسول»[25].

مرَّت الدعوة – في نظر الجابري – بطورين؛ فمع الهجرة إلى المدينة، تنتهي مرحلة وتبدأ مرحلة أخرى. كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، وكانت المرحلة المدينية مرحلة تأسيس الدولة والحرب. وشقّت الدعوة المحمدية طريقها إلى الدولة، عاملة في واجهتين: البناء الداخلي من جهة، وممارسة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى من جهة أخرى. وكتب الجابري، في معرض مناقشته وجهة نظر علي عبد الرازق: «إننا وإن كنا نوافقه على أن محمدًا (ص) لم يكن ملكًا ولا مؤسس مملكة ولا داعيًا إلى ملك، فإننا لا نستطيع أن نوافقه في قوله إنه لم يكن مؤسس دولة... فقد بينت كيف أن الدعوة المحمدية قد تطورت إلى دولة على رأسها النبي (ص) نفسه... نحن نرى أن الإسلام دين ودولة، ولكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين، وقد تبين

(23) المصدر نفسه، ص 59.

(24) الجابري، الدين والدولة، ص 14–15.

(25) المصدر نفسه، ص 16.

ذلك بوضوح في اجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة إثر وفاة النبي. فلو لم يكن هناك دولة قائمة لما اجتمعوا لتعيين من يخلفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو كان الإسلام قد بيّن شكل الحكم وطريقته لما اختلفوا حول من يخلفه، ولما اختلفت طرق تعيين الخليفة زمن الخلفاء الراشدين أنفسهم». ويخلص من ذلك إلى استنتاج مفاده أن «مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحية اجتهادية، ولذلك اختلف المسلمون حولها»[26].

إلّا إن الجابري تحدث عن مجال واحد يظهر فيه الإسلام في المرحلة النبوية تدخّله بوضوح في شأن التنظيم الاجتماعي، وهو المجال الذي تحكمه «الشريعة»، بينما لا يجد نصّا في الكتاب والحديث يشرعن أو يقونن للعلاقة بين الدولة والدين، فهو يقول: «إذا كان موضوع العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام يعاني من عدم وجود نصوص من الكتاب والسنة تبين وجوب أو عدم وجوب نصب الإمام (وإقامة الدولة)، وتحدد كيفية اختياره ومدى صلاحياته... إلخ. في حال الوجوب، فإن هناك حقيقة لا يمكن أن تكون موضوع جدال، وهي أن الإسلام عقيدة وشريعة. فإذا كانت العقيدة تخص الإيمان بالله وممّا يمكن حصره في علاقة الإنسان بربه، فإن الشريعة تتضمن، فضلًا عن العبادات ... أحكامًا ذات طبيعة اجتماعية تنظم علاقات الناس بعضهم ببعض مما لا بد فيه من سلطة تنفذ تلك الأحكام»[27]. عند ذاك يطرح الجابري سؤالًا محوريًا يعيدنا إلى التاريخ، أو بالأحرى إلى التجربة السياسية في المجال الإسلامي، وتتحول المسألة من فضاء النظريات إلى أرض الواقع، والسؤال هو: «كيف طُبّقت أحكام الشرع خلال التجربة التاريخية للأمة الإسلامية، بقطع النظر عن شكل السلطة التي تتولى تطبيقها؟»[28].

كان دور العقيدة في هذه الفترة النبوية حاسمًا. لذا، تبدو السياسة، وحتى الدولة كتنظيم لحياة الجماعات، غير مرئية قياسًا بدور العقيدة المهيمن. وهذا الحكم ينطبق على مرحلتي النبوة، على تمايزهما؛ ففي المرحلة المكية، كان دور

(26) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 358.
(27) الجابري، الدين والدولة، ص 37.
(28) المصدر نفسه، ص 38.

«العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي، وهو ما يجب أن يُلتمس أساسًا عند هذه الجماعة الإسلامية الأولى التي كانت «جماعة روحية»، بمعنى أن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الإيمان بالله وبرسوله وبما يوحي إليه. أمّا «القبيلة» و«الغنيمة»، فإن دوريهما خلال هذه المرحلة المكية كان أكثر تأثيرًا في صفوف الخصم (الملأ من قريش). إذًا، كان «العقل السياسي العربي» يتحدد في المرحلة المكية بالعقيدة في طرف، والقبيلة والغنيمة في طرف آخر[29]. أمّا تأثير «القبيلة» في جانب المسلمين، فتجلى في أنه أدى دور حامي المسلمين الذين ينتسبون إلى قبائل بعينها، «فكان الاعتداء على أي فرد له قبيلة ينتمي إليها بالنسب يهدد بإشعال حرب أهلية شاملة، وهذا ما يفسر كون خصوم الدعوة المحمدية... لم يستطيعوا إيذاء أبناء القبائل القرشية من المسلمين... وروى البخاري وغيره أن النبي (ص) قال 'ما بعث الله نبيًا إلّا في منعة من قومه'. بالفعل، ذلك ما حدث مع رسول الله»[30]. وكان النبي محميًا بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب) على الرغم من أنهم لم يستجيبوا لدعوته. فقامت القبيلة للدعوة المحمدية، في نظر الجابري، بدورين مختلفين: «فمن جهة مكنت خصومها، وهم الملأ من قريش، من ضرب حصار ضدها... ومن جهة أخرى، وفّرت القبيلة الحماية والمنعة للرسول (ص) أولًا، ولأصحاب العشائر والقبائل من المسلمين»[31]. ويستدرك ليقول إن «القبيلة» ليست في نهاية التحليل إلّا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب «الغنيمة». فمن جهة، كانت أصنام قريش وآلهتها، قبل كل شيء، مصدرًا للثروة وأساسًا للاقتصاد. فالغنيمة، أو بالأحرى الخوف من افتقادها هو الذي جعل الملأ من قريش يقاومون الدعوة المحمدية. وما كان الحج لدى عرب الجاهلية شعيرة دينية فحسب، بل كان أيضًا موسمًا تجاريًا بالغ الأهمية. ومن جهة ثانية، أتت غزوة بدر الكبرى بعد شهر من قرار تحويل القِبلة إلى مكة لتعطي لهذا القرار بُعده التاريخي: «لقد كسر المسلمون في هذه الغزوة شوكة قريش، وانكسرت بها شوكة بني مخزوم وانتقلت الرئاسة في مكة إلى أبي سفيان، وهو من بني أمية أولاد عم بني هاشم، الشيء الذي فتح الباب لإمكانية توظيف مفعول القبيلة الإيجابي

---

(29) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 60-61.

(30) المصدر نفسه، ص 82-83.

(31) المصدر نفسه، ص 96.

بالدفع بالصراع نحو نتيجة مرضية مع أقل ما يمكن من الخسائر كما يحدث مع أبناء العم دائمًا». إضافة إلى ذلك، فإن من نتائج غزوة بدر حصول المسلمين على غنائم مهمة مكنتهم من الضيق الذي كان فيه المهاجرون بالمدينة... وأزالت الحاجة إلى نظام المؤاخاة، فجاء الوحي بإبطال الإرث بالمؤاخاة وإعادته إلى النسب فقط. وتنازع المسلمون في شأن غنائم بدر، فقسمها الرسول «على السواء» بين من حضر من المسلمين. ثم جاءت سورة الأنفال لتقرر الطريقة التي سيسير عليها المسلمون في توزيع «الغنائم». غير إن دخول «الغنيمة» في كيان الجماعة، ولو في إطار خدمة الدعوة ورسالتها، كان لا بد من أن يؤدي أيضًا، في نظر الجابري، إلى دخولها في «عقل» الأفراد السياسي والاقتصادي، ومن أن تصبح «الغنيمة» من جملة الحوافز التي تحرك البعض على الأقل، وصارت حاضرة في غزوات النبي وسراياه، يأخذها المسلمون ويوظفونها ليس في تجهيز الجيوش فحسب، بل أيضًا في تحفيز النفوس على الجهاد، خصوصًا أن استراتيجية اعتراض القوافل والاستنزاف تقتضي عملًا متواصلًا، سرايا وغزوات متتالية[32].

مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وتبتدئ مرحلة أخرى. كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، وكانت المرحلة المدينية مرحلة تأسيس الدولة والحرب. وشقّت الدعوة المحمدية طريقها إلى «الدولة» عاملة في واجهتين: البناء الداخلي من جهة، وممارسة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى، وفي مقدمها الحرب النفسية وضرب المصالح، من جهة ثانية[33]. وكانت «صحيفة» المدينة بمنزلة «نظام داخلي» لجماعة المؤمنين والمسلمين، خصوصًا في شؤون الجنايات والحرب من جهة، ومعاهدة بين الرسول واليهود من جهة ثانية، هي «معاهدة» حربية بالأحرى. وما ينبغي تأكيده في نظر الجابري هو أن «العقد الاجتماعي» الذي أُسست عليه دولة المدينة هو عقد حربي؛ فما دامت الهجرة كانت من أجل تنظيم الحرب ضد مشركي قريش، فإن تبليغ الرسالة أصبح يتوقف على تحقيق النصر على قريش[34].

---

(32) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 112-113.

(33) المصدر نفسه، ص 91-92.

(34) المصدر نفسه، ص 95.

ثالثًا: الخلافة النبوية (الراشدية)
رجحان العقيدة وتنامي دور القبيلة والغنيمة

عندما يرصد الجابري فترة الخلافة، ينوه بأن موضوعه ليس «الحقيقة التاريخية» بذاتها، وبمعزل عن شهادة الناس ورؤيتهم حوادثها، بل إن ما يثير اهتمامه إنما هو «الكيفية» التي «يقرأ» الناس بها الحوادث التاريخية، أكان في زمن حدوثها أم في زمن لا حق؛ ذلك لأن ما ينكشف لنا عبر الروايات في كلتا الحالتين هو «العقل السياسي العربي..»[35]. وأول ما يلاحظه في تلك القراءات هو «أن جميع الأخبار التي تنقلها مختلف الروايات حول الطريقة التي بويع بها أبو بكر تجعل 'القبيلة' المحدد الأول والأخير لجميع المواقف»[36]. والنقاش الذي جرى في سقيفة بني ساعدة، وأسفر في النهاية عن مبايعة أبي بكر خليفة للرسول (أي تولّيه أمر المسلمين بعده)، كان نقاشًاسياسيًا محضًا، حسمه ميزان القوى السياسي/ الاجتماعي (القبيلة)، إذ عالج الصحابة مسألة خلافة النبي معالجة سياسية محضة. واعتبروا القضية مسألة اجتهادية، وتعاملوا معها بوصفها كذلك، آخذين ميزان القوى في الاعتبار ومراعين المقدرة والكفاءة ومصلحة المجتمع الإسلامي الوليد. وكان ذلك كله محكومًا بمنطق «القبيلة»، أعني مراعاة التوازنات، كما هو الشأن في المجتمع القبلي عمومًا. أمّا «العقيدة»، فكان المهاجرون والأنصار فيها على درجة سواء، في الرجوع إلى القبيلة: «لقد كان القول الفصل للتصريح الذي أدلى به أبو بكر قائلًا 'لاتدين العرب إلّا لهذا الحي من قريش'. وهذا حكم موضوعي يقرر أمرًا واقعًا. وقد سلم الأنصار بذلك عندما تحرك فيهم مفعول 'القبيلة' الضيق (التنافس بين الأوس والخزرج)، وأيضًا عندما رأوا أن منطق المهاجرين هو الراجح في ميزان اعتبار المصلحة العامة المشتركة»[37].

سارع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة، حيث كانوا يجتمعون عادة للتداول في أمورهم، وأرادوا أن يستبقوا المهاجرين ويبايعوا زعيمهم سعد بن عبادة، فخطب سعد: «يا معشر الأنصار، لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام

(35) المصدر نفسه، ص 131.
(36) المصدر نفسه، ص 132.
(37) الجابري، الدين والدولة، ص 18-19.

ليست لقبيلة من العرب.. فشدوا أيديكم بهذا الأمر»، ثم تداولوا الكلام بينهم، فقالوا «إن أبت مهاجري قريش... فإنا نقول: منا أمير ومنكم أمير». وبعد أن أتى عمر وأبو بكر على رأس المهاجرين، قال أبو بكر: «وإن العرب لا تدين إلّا لهذا الحي من قريش»، وعندما تردد الأنصار أمام مبايعة المهاجرين لأبي بكر، رد عمر على قضية (منا أمير ومنكم أمير): «هيهات هيهات، لا يجتمع سيفان في غمد واحد. إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلّا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم»[38]. وجميع الحوارات والمحاجّات التي اشتعلت في صفوف المسلمين، ولا سيما الصحابة، في ما يخص خلافة الرسول، يجدها الجابري تنضح بالرجوع إلى القبيلة، كما أن الطريقة التي بويع فيها عمر وعثمان وعلي اعتمدت كذلك النقاش والمشاورة في شأن ميزان القوى.

إن السياسة، وليس الدين، هي التي كانت ميدانًا للنقاش والخلاف، وفي إطارها وقع الحسم واتُّخذ القرار. ويخلص الجابري إلى القول: «من هذه الحقائق التاريخية يبدو واضحًا أن مسألة (العلاقة بين الدين والدولة) لم تُطرح لا في زمن النبي ولا في زمن الخلفاء الراشدين»، بل إن هذه المسألة، كما يقول الجابري، «لم تكن مطروحة، ولا كان يمكن أن تُطرح. إنها من المسائل التي لم يكن من الممكن التفكير فيها، لأن كل شيء في المجتمع الإسلامي هو الإسلام، ما عدا ما حرّمه الله بنص القرآن أو على لسان الرسول. وليس هناك نص من هذا النوع يُلزم المسلمين بنوع من الحكم معيّن، ولا وجود لنص ينهاهم عن نوع من الحكم معيّن، وهذا ما جعل بعض رجالات الفرق الإسلامية يقولون بإمكانية الاستغناء عن الخليفة مطلقًا»[39]. غير إن «الخلافة» أو السياسة صارت مركز التفكير والاهتمام منذ أن مرض الرسول مرضه الأخير، وهذه مسألة سياسية محضة[40]. ولخص الجابري المشهد برمّته بالقول: «والنتيجة التي تفرض نفسها، هي أن الصحابة عالجوا مسألةالخلافة معالجة سياسية محضة، لقد كان المنطق السائد هو منطق 'القبيلة'، بمعنى أنه لم يكن لا لـ (العقيدة) ولا لـ (الغنيمة) دور يستحق

---

(38) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 132-133.

(39) الجابري، الدين والدولة، ص 71.

(40) المصدر نفسه، ص 19.

الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أدلي بها في سقيفة بني ساعدة... لقد اعتبر الصحابة القضية مسألة اجتهادية وتعاملوا معها بوصفها كذلك، فاعتبروا ميزان القوى وراعوا المقدرة والكفاءة ومصلحة الدولة، وكل ذلك محكوم بمنطق (القبيلة) في المجتمع القبلي عمومًا»[41].

لا يختلف الأمر في ما يخص الخلاف بين المهاجرين أنفسهم، فالجميع يرتكز على القبيلة والقرابة لإثبات أحقيته في الأمر. يذكر الجابري قول أبي سفيان لعلي بن أبي طالب: «ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش (أبو بكر من قبيلة تيم القرشية الضعيفة). والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلًا ورجالًا». ويذهب الجابري إلى القول إن الأمور في السياسة بنتائجها؛ إذ خرج الأمر من الأنصار نهائيًا فأصبحت الدولة دولة قريش من دون منازع. إن أبناء قريش هم الذين قضوا على حركات التمرد والردة، ونازلوا الدولتين العظميين في ذلك، الوقت الفرس والروم. ويمكن القول بصفة عامة إن قبائل قريش، التي يمكن أن تتخذ موقفًا اعتراضيًا ما، كانت تتحمل نصيبًا من المسؤولية وتساهم مساهمة أساسية في إعادة بناء الدولة. والحق أن الدولة كانت دولتها منذ أواخر حياة النبي، وأن الشيء الذي لا بد من أن يكون مهيمنًا على المخيال العربي يومئذ هو أن قريشًا وبني عمومتها من قيس عيلام أصبحت تحكم «العرب». وأوجد «الفتح» في زمن عمر وضعية قَبَلية جديدة تميزت بتجميع القبائل في معسكرات (أمصار) كوحدات مستقلة، لكن في اتصال واحتكاك مباشرين، الشيء الذي يذكّي العصبيات الخاصة داخل العصبيات العامة من جهة، ويوقظ هذه بعضها ضد بعض من جهة أخرى[42]. كما أن الثورة على عثمان حرّكتها عوامل أخرى على مستويي «الغنيمة» و«العقيدة»، وممّا لا شك فيه هو أن تلك العوامل ما كانت لتفعل فعلها لولاوجود إطار قبلي قابل لأن يحتضن الثورة ويؤطرها. والواقع أن الثورة على عثمان اكتست على مستوى «القبيلة» «طابع ثورة العرب على قريش». كما حاول الإمام علي إقامة نوع من الانسجام في جيشه، فعقد حلفًا بين ربيعة والقبائل اليمنية ضد قريش، لكنه لم يستطع إقرار التعايش والتعاون بين العنصر اليمني والعنصر المضري في صفوفه، فكان ذلك من أسباب هزيمته. أمّا انفجار معسكر علي وانقسامه

---

(41) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 136-137.

(42) المصدر نفسه، ص 150-159.

بسبب حادثة التحكيم الشهيرة، فإنما يرجع أساسًا إلى التناقضات القبلية التي كان معسكره يعاني بسببها[43].

أمّا «الغنيمة»، فيؤكد الجابري أنه كان لها «شأن كبير جدًا»، ولا بد من اعتبار دورها الأساس في الحوادث السياسية التي شهدها عصر الخلفاء الراشدين الذي يمثّل في مخيالنا الديني التاريخي «المدينة الفاضلة»، و«كانت كذلك من بعض الوجوه، وهل هناك (أفضل) من مدينة يتلقى أهلها رزقهم مما يأتيهم من غنائم؟ ولكنها من وجوه أخرى مدينة من مدن الدنيا تجري عليها وعلى أهلها نفس السنن التي تجري على أي مدينة أخرى»[44]. ولما كانت الغنائم في زمن أبي بكر قليلة، «فنحن نتصور أن توزيعها بالسوية، على أهل المدينة جميعهم، لم يكن ليعمق بشكل خطير الفوارق بين الأغنياء والمستضعفين»، غير أن الوضعية، بحسب الجابري، تغيرت رأسًا على عقب زمن عمر بن الخطاب الذي فاضل بين الناس في «العطاء» على أساس القرابة من الرسول (القبيلة)، والأسبقية في الإسلام (العقيدة) بعد تأسيس «ديوان العطاء»، أي إحداث سجل تُكتب فيه أسماء الذين يوزّع بينهم العطاء. فإذا كان أبو بكر قد أعاد تأسيس دولة الدعوة المحمدية من خلال حرب الردة، فإن عمر أرسى، بحسب الجابري، من خلال «ديوان العطاء» ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة[45].

في ما يتعلق بالنظام الاقتصادي، فإنه قام على أساس أن توضع الجزية على الرؤوس، أي الأفراد، والخراج على الأرض، على أن تسقط الجزية بمجرد أن يعتنق الفرد الإسلام، أمّا الخراج، فيبقى قائمًا على الأرض. هكذا أصبح لبيت مال دولة الإسلام موردان اقتصاديان ثابتان ضمنا استمرار العطاء، وفي هذا يقول الجابري: «هكذا صار اقتصاد (الغنيمة) يقوم على ركنين اثنين: الخراج وضمنه الجزية من جهة، والعطاء من جهة أخرى. إنه: الاقتصاد الريعي بالاصطلاح المعاصر، والدولة القائمة عليه دولة ريعية. هذا الطابع الريعي للاقتصاد والدولة في الإسلام ترسّم منذ عمر بن الخطاب. قال علي لابن الأشتر، واليه في مصر..

(43) المصدر نفسه، ص 159-160.
(44) المصدر نفسه، ص 171.
(45) المصدر نفسه، ص 177.

(.. الناس كلهم عيال على الخراج وأهله). ذلك هو جوهر الاقتصاد الريعي والدولة الريعية في الإسلام»[46]. وكان من نتيجة ترتيب العطاء بحسب القرابة من الرسول والسابقة في الإسلام، أن تكدست الثروة في أيدي مجموعة معيّنة، وظهرت الفروق الكبيرة بين المسلمين. وما إن ولّي عثمان حتى بدأت مظاهر الغنى في «الانفجار»، وسرعان ما استفحلت. وزاد في استفحال الترف تزايد حجم المال المتدفق على «المركز»، فاتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وحصل الانفجار فعلًا، واتخذ مظاهر قبلية، غير أن هذا التفاوت في الفقر والغنى في صفوفهم، كان مصدره - عند الجابري - «توزيع العطاء، لقد كانوا جميعًا أغنياء وفقراء حكامًا وثوارًا يأكلون من (فضل القيمة) الذي كانت تشكله الغنائم والخراج والجزية»[47].

يستطرد الجابري في سرده التحليلي، فيشير إلى أن الإمام علي شدّد على عمّاله في شأن الخراج، فضلًا عن إمساكه يده عن العطاء: «كان علي معارضًا عثمان باسم (العقيدة). عندما بويع بالخلافة، في الظروف الحرجة... أراد أن يبطل مفعول (القبيلة) و(الغنيمة) مرة واحدة، ويجعل الأمر كله لـ (العقيدة). وكان في ذلك نوع من الممارسة اللاسياسية في السياسة. لقد كان ل ابد، في هذه الحالة، أن تتزعزع صفوفه ويتقاعس الناس عن النهوض معه.. كان معظم أتباعه يفهمون العدل على أنه (الزيادة في العطاء)، فأراد هو أن يبقى مخلصًا لـ (العدل) الحقيقي... ففشل علي وكان لا بد أن يفشل لأن التوافق الضروري الذي كان مطلوبًا يومذاك هو التوافق بين (الغنيمة) و(القبيلة) و(العقيدة). وقد نجح معاوية في هذا الأمر»[48]. كان في العهد الراشدي نوع من النسبة والتناسب بين العقيدة والقبيلة والغنيمة.

كان عمار بن ياسر ورفاقه من أنصار علي يقاتلون على «تأويل القرآن»، بل تأويل الدين كله. وكان موقف عمار يصدر عن مخيال ووعي تشكّلا في المرحلة المكية من الدعوة المحمدية، مرحلة ماقبل الدولة... «كان يفكر بـ (منطق

(46) المصدر نفسه، ص 179.

(47) المصدر نفسه، ص 189-190.

(48) المصدر نفسه، ص 195.

الثورة)... على الأصنام والملأ من قريش... بينما كان عثمان يفكر (بمنطق) الدولة هو ومعاوية ومن على شاكلتهما، وهو منطق يجد مرجعيته ومصداقيته في الدين نفسه: في نصوصه وفي سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعثمان.. فالتأويلان معًا يشكلان إذن عنصرين من العناصر المؤسسة للعقل السياسي الإسلامي»[49]. هذه كلها اجتهادات وأنواع من التأويل تجد مرجعيتها وصدقيتها، في نظر الجابري، في القرآن أو في السنّة، وفي سلوكهما هم أنفسهم كصحابة.

لا ينسى الجابري، في سياق بحثه عن محددات الفكر السياسي العربي الإسلامي، تذكير قارئه بأحد الجوانب التي تحملها «الدعوة - العقيدة» في تلافيفها وتمس العقل السياسي الإسلامي؛ فأتباع النبي محمد لم تربطهم به علاقة الملك باتباعه، بل أطرتهم علاقة مختلفة فكانوا يسمَّون «أصحاب محمد». ويشير الجابري إلى أن القرآن الكريم رسم الأسس التي بُنيت عليها هذه الصحبة، فذكر منها فكرة «الشورى» («أمرهم شورى بينهم» و«وشاورهم في الأمر» و«أنتم أدرى بشؤون دنياكم»). وهذه الأفكار يعتبرها الجابري معالم ثلاثة في «أنموذج» للحكم لا يمكن أن يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله. ويضيف إليها معلمًا يختلف، باعتقاده، عن «الأنموذج» الاستبدادي الذي عرفته حضارات الشرق القديمة: أنموذج «الراعي والرعية». ويختلف عن الأنموذج السلطاني الإسلامي، نموذج «الراعي والرعية» الحاضر في الخطاب العربي الإسلامي، والمكرَّس في الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية والإسلامية، عن طريق اقتباسها مضمون الفكر الشرقي القديم الذي قام على المماثلة بالإله والطاغية المستبد، بين راعي الكون وراعي القطيع من البشر، بطريقة تتنافى تمامًا مع المضمون الإسلامي، أكان في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، حيث القطيعة تامة (ليس كمثله شيء)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. بل إن لفظ «الراعي» ليس من الأسماء الحسنى، ولا يقال في حق الله في القرآن. ويتجلى الأنموذج الإسلامي في الحديث النبوي الذي يقطع مع مفهوم «الراعي والرعية»، ويعطي مضمونًا جديدًا للرعاية، وهو حفظ الأمانة وإقرار المسؤولية، فتكون الرعاية موزعة بين جميع أفراد المجتمع، كلّ بحسب وظيفته؛ إذ جاء في الحديث: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته،

(49) المصدر نفسه، ص 225-226.

فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها...».

لخص الجابري هذه الأبعاد التي تتعلق بالروابط بين النبي وأصحابه، أو بين صاحب الأمر والمجتمع، وتلتصق في رأيه بالعقل السياسي العربي الإسلامي بقوله: «تلك هي المعالم الرئيسية للنموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية عن (الحاكم) في الإسلام، إسلام عهد النبوة. إنه نموذج مفتوح، بدون شك، بمعنى أنه يقبل إضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، ومع ذلك فإن اعتبار هذه المعالم الأربعة (وأمرهم شورى بينهم) و(شاورهم في الأمر) و(أنتم أدرى بشؤون دنياكم)، و(كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، إن اعتبار هذه المعالم كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد، وهذا ماحصل فعلًا في سقيفة بني ساعدة»[50].

ينوّه الجابري أيضًا بتمسك العهد الراشدي بـ «الشورى»، وذلك انطلاقًا من الحوارات الصاخبة التي جرت في السقيفة: «ما إن سمع الصحابة بخبر وفاته (وفاة النبي) حتى بادروا إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة (وأمرهم شورى بينهم) فتداولوا في (الأمر) أحرارًا من كل قيد. وقد حصلت مشادة كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبية بايعت أبا بكر. ولم يستبد أبو بكر في شأن الأقلية التي لم تبايع فعمل بمبدأ (وشاورهم في الأمر) بل عمل بكامل مضمون الآية التي ورد فيها هذا المبدأ (ولو كنت غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر)، وذلك ما فعل مع سعد بن عبادة أولًا ثم مع علي بن أبي طالب وجماعته ثانيًا، بل إن أبا بكر قد عبر عن مضمون المْعلم الرابع (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) تعبيرًا سياسيًا دستوريًا واضحًا، فقال في خطبته التي ألقاها بعد مبايعته الناس له: (يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على باطل فسدّدوني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم...). ولما أحس أبو بكر بدنو أجله استشار الناس (جعل الأمر شورى بينهم، وشاورهم في الأمر) فكان الاتفاق على عمر بن الخطاب، ولو جرى الانتخاب حينها على الطريقة الحديثة - بحسب الجابري - لما نال أغلبية

---

(50) المصدر نفسه، ص 366-367.

الأصوات غير عمر، وعندما طعن عمر وشعر بأن أيامه معدودة استشار، وفكر وقدّر، ثم أسند الأمر إلى ستة من الصحابة ليختاروا واحدًا فيما بينهم». وعلّق الجابري على هذا السرد التاريخي بقوله: «لقد طبقت (الشورى) زمن أبي بكر وعمر بالكيفية التي كانت تتناسب مع ذلك العصر، ولكن دائمًا في إطار مضمون الضوابط الأربعة السالفة التي قررها عهد النبوة، الضوابط التي تسد الباب سدًا أمام (الاستبداد بالأمر). ومع ذلك كله، فقد بقي (النموذج) الذي يمكن استخلاصه من عهد النبوة والذي طبق في عهد أبي بكر وعمر، بقي نموذجًا مفتوحًا»[51]. غير أن «الفتنة» وحوادثها الدامية إنما تعبّر، في نظر الجابري، «عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي، ويتجلى هذا الفراغ في القضايا الثلاث الرئيسية... 1- عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.. 2- عدم تحديد مدة ولاية 'الأمير'... 3- عدم تحديد اختصاصات الخليفة»[52].

رابعًا: المُلك السياسي

يستشهد الجابري بحديث نبوي معروف ترويه المصادر السنّية، ونصه: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكًا بعد ذلك»، ليشير إلى أن المعنى السياسي الذي أراد أهل السنّة، أو بعضهم، تقريره من خلال هذا الحديث، إضافة إلى إقرارهم بالتبدل الكبير الذي أصاب طبيعة السلطة من «الخلافة» إلى «الملك»، وهو أنهم أيضًا يريدون من خلال هذا الحديث وبواسطته إضفاء نوع من الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «الملك» في الإسلام، ومن خلال إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاءوا من بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم. إذًا، يكتسب «الملك العضوض» الذي أقامه معاوية شرعيته الدينية، ليس من «البيعة» فحسب التي كانت بـ «الإجماع»، حتى سمّي عام تولية معاوية وتنازل الحسن له «عام الجماعة»، بل أيضًا من كونه جاء تصديقًا لما سبق أن أخبر به النبي. إلى جانب ذلك، ينبه إلى حقيقة أخرى ترتبط بهذه المسألة، وتتعلق بما يسمّيه «الضمير السنّي» الذي ينظر إلى «ملك» معاوية، أولًا وقبل كل شيء، بوصفه

---

(51) المصدر نفسه، ص 368.

(52) المصدر نفسه، ص 370.

البديل الذي جاء ليضع حدًا للفتنة التي نشبت زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدمرة تهدد بوضعية اللادولة، وكادت أن تهدد وجود الأمة، بل وجود الإسلام كدين. وإذا كان عطف المؤلفات السنّية على علي بن أبي طالب «كبيرًا وعميقًا»، فإن «العقل السياسي» عند أهل السنّة عمومًا لا يُخفي، بحسب الجابري، امتعاضه من تردده. ومهما يكن، تعامل أهل السنّة مع النتيجة التي أسفر عنها الصراع بين معاوية وعلي، على أساس المبدأ القائل «إذا لم يكن ماتريد فأرد ما يكون». من هذه الزاوية، يبدو «ملك» معاوية تأسيسًا جديدًا للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها، فأنهى الحرب وأعاد تأسيس الدولة. وينتهي الجابري إلى القول: «وإذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولًا وقبل كل شيء، فإننا سنجد أن 'ملك' معاوية كان فعلًا 'دولة السياسة' في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائدًا إلى اليوم»[53].

بناء على هذا، يذكر الجابري أن معاوية دشن خطابًا سياسيًا مختلفًا، يشكل «قطيعة» مع ما كان سائدًا قبله؛ فإذا كان الشعار في العهد الراشدي هو «العمل بكتاب الله وسنّة رسوله وسنّة أبي بكر وعمر»، فإن معاوية اقترح «عقدًا» آخر جديدًا؛ عقدًا «سياسيًا» يقوم على «المنفعة» وعلى «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة»، أي على «المشاركة»، لكن ليس في السلطة بل في ثمراتها: الغنيمة. بل إن معاوية يلتزم في «العقد السياسي» السماح بحرية الكلام، فهو يلتزم أن «لا أحمل سيفًا على من لا سيف له»، وبقوله «إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطتنا»[54].

إن الأمر مع معاوية لا يتعلق بالانتقال من دولة القبيلة إلى دولة الطاغية، بل يتعلق، في نظر الجابري، بدولة لا تتحدد في الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. وبقي للقبيلة والغنيمة دورهما، كما بقي لـ «العقيدة» دورها كغطاء أيديولوجي، «لكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشرًا في المرحلة

(53) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 232-233.

(54) المصدر نفسه، ص 236-237.

السابقة، سيصبح مع (ملك) معاوية فعلًا يمارس بتوسط السياسة»[55]، وذلك بأن جرى «انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تُمارس فيه السياسة كسياسة... ضمن فعل المحددات الثلاثة»؛ إذ إن دولة الخلفاء الراشدين، كانت - في رأي الجابري - دولة فتوحات، وكان فيها الأمراء/ القادة العسكريون رجال دين أيضًا، وبالتالي لا يمكن في مثل هذا المجتمع أن تُمارس السياسة كسياسة، لا في قمة الهرم الاجتماعي ولا في القاعدة، فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقًا للدين وخادمة له. بعبارة أخرى، «كانت دولة الخلافة بدون (مجال سياسي) لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية). كانت دولة الخلفاء امتدادًا لدولة الدعوة، دولة التنزيل»، ومن ثم تغير الوضع تمامًا مع الدولة الأموية؛ إذ «حكم معاوية باسم (القبيلة) وليس باسم (العقيدة)، فانفصل في شخصه (الأمير) عن (العالِم)، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة، فصار (الأمراء) فريقًا و(العلماء) فريقًا آخر. هذا في القمة، أمّا في القاعدة التي انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين: معسكر قريش، ومعسكر العرب (من اليمن وربيعة) وعلى رأسه علي»[56]. لكن بما أن رمز معارضة الأمويين، وبالتالي «قريش»، كان عليًا بن أبي طالب الذي جعلوا من قرابته للنبي علاقة قرابة «روحية» تتجاوز النسب وتسمو عليه، فإن الارتباط بعلي، أي التشيع له، شكّل أول مظهر من مظاهر اختراق «القبيلة». بهذا تعرضت القبيلة لاختراق جدي، خصوصًا من جانب معسكر علي. وتحول هذا المعسكر، مع انتصار معاوية، إلى «رعية». ومن ثم يذهب الجابري إلى القول: «وهكذا يمكن القول إنه بينما بقيت (القبيلة) تمارس مفعولها كاملًا على مستور الأشراف ورجال الدولة، وبالتالي في المجتمع السياسي، فإن مفعولها في صفوف الرعية، وفي المجتمع المدني بصفة عامة... كان قد أخذ يخف بدرجة كبيرة، وهذا جعل المعارضة السياسية للأمويين تتلون بألوان هذا المجتمع المدني الناشئ والمتنوع، وتتحرك في إطار مجال سياسي في طور النشوء، بدلًا من التحرك في إطار (القبيلة)..»[57]. ويشير إلى الثنائية، أو الازدواجية التي اتخذتها

---

(55) المصدر نفسه، ص 234.

(56) المصدر نفسه، ص 235.

(57) المصدر نفسه، ص 239.

سياسة «الخوارج» الذين وصفهم علي بن أبي طالب بأنهم «أعاريب بكر وتميم»، وكانوا واقعين تحت تأثير مفعول «القبيلة» إلى حد بعيد، بينما كان شعارهم الشهير «لا حكم إلّا لله» يمثّل أكبر تحد لـ «القبيلة» منذ المرحلة المكية. وتعالى الخوارج بالسياسة، فحكموا عليها بالدين، فكان لا بد من تسييس المتعالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع الناس فيه[58]. وإلى جانب من آثر الاعتكاف أو الحياد من الصحابة والقراء، تطور موقع الموالي الذين أصبحوا قوة اجتماعية لا يستهان بها، وبرزت مجموعة منها كـ «إنتلجنسيا»، جعلت من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «العقيدة»، ضدًا على «القبيلة» وأيديولوجيتها.

يعود الجابري ليؤكد أن الدولة الأموية هي دولة «القبيلة»، وهذا موضوع إجماع المؤرخين. ويبقى السؤال: كيف مارس الأمويون السياسة في القبيلة؟ ويجيب الجابري بأن الأمويين بنوا دولتهم على ثلاث ثوابت: «المجالدة (ممارسةالقوة)، والمواكله (الغنيمة)، والشرعية القرشية»؛ إذ مارس الأمويون السياسة في «القبيلة» بالمجالدة والمواكلة (الغنيمة) والتمسك بالشرعية القرشية (العرب لا تدين إلّا لهذا الحي من قريش)، فالدولة دولة الإسلام، قامت على يد قرشي (النبي)، وما لبث معاوية أن ضيق مفهوم القرشية بعد تعيينه يزيد لولاية العهد، فيعلق الجابري: «إنه منطق (القبيلة): الأقرب فالأقرب. الخلافة ليست للعرب كلهم بل لقريش فقط، وليست لقريش كلهم بل لبني عبد مناف وحدهم، وليست لبني عبد مناف كلهم بل لبني أمية خصوصًا.. وهذا ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله: كانت عصبية العرب في قريش، وكانت عصبية قريش في بني عبد مناف، وكانت عصبية بني عبد مناف في بني أمية»[59]. وكان العطاء السياسي (الغنيمة) هو الوسيلة المفضلة لدى الأمويين لممارسة السياسة في «القبيلة» وإسكات خصومهم وشل معارضيهم، مستفيدين من موارد الدولة الريعية: الغنائم والخراج. وقد روج الأمويون لأيديولوجية (الجبر) لتعزيز حكمهم: «لقد دشن معاوية القول في الأيديولوجيا الجبرية الأموية وسيعمل ولاته والخلفاء الأمويون من بعده على تكريسها تكريسًا»[60]. واعتمد هؤلاء الخلفاء على القول بالجبر كأيديولوجيا

(58) المصدر نفسه، ص 239 و306.
(59) المصدر نفسه، ص 251-252.
(60) المصدر نفسه، ص 301.

والعطاء كممارسة سياسية، فكان هذا وذاك هما أساس الشرعية التي بنوا عليها حكمهم، وعندما نجحت الثورة العباسية في إقامة دولتها، لم يكن من الممكن أن يعتمد رجالها أيديولوجيا الجبر الأموي، فقالوا بـ «إرادة الله ومشيئته»، وإن الله هو الذي شاء أن يحكموا، فخطب المنصور: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه»، فأصبح الخليفة العباسي «خليفة الله» و«سلطانه في أرضه»، وأصبح ذلك هو أساس الشرعية عنده[61].

ميّز الجابري بين العهدين الأموي والعباسي والعصور التالية من حيث طريقة توظيفهما المحددات الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة)؛ فالمعطيات التاريخية الجديدة تفرض التمييز بين دول المركز (بغداد والقاهرة وقرطبة) ودولة الأطراف. وبرز أنموذج جديد للدولة الإسلامية يختلف في كثير من الوجوه عن نموذج الدولة الأموية؛ فالأنموذج الأخير (الأموي) أُسس على ممارسة نوع من السياسة في «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» بكيفية مباشرة: المجالدة أو شرعية الأقوى، والشرعية القرشية على مستوى «القبيلة»، والعطاء السياسي على مستوى «الغنيمة»، مع نوع من التعالي بالسياسة، أو التوظيف الأيديولوجي المباشر للدين على مستوى «العقيدة». أمّا الأنموذج العباسي، «فيتميز بكون الهيئة الاجتماعية وهرمها تنتظمهما بنيتان: بنية سطحية وبنية عميقة. أمّا البنية العميقة، فتبقى دائمًا محكومة بالمحددات الثلاثة: (القبيلة) و(الغنيمة) و(العقيدة) التي تتناوب على (التحديد النهائي) بحسب الأوضاع. وأمّا البنية السطحية، فيتطلب وصفها إدخال مفهومين جديدين آخرين إلى جهازنا المفاهيمي هما: مفهوم (الخاصة)، ومفهوم (العامة)...»[62]. ففي العصر العباسي الأول، أصبح اللفظان خاصة/ عامة يدلّان على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين، وعلى منزلتين اجتماعيتين لكل منهما سلطتها وتقاليدها الاجتماعية والفكرية الخاصة. وبرز المفهومان على صعيد الخطاب السياسي والاجتماعي الجديد، وتمخضت عنهما ضرورة «إنزال الناس منازلهم»، حيث كانت تلك القاعدة من مظاهر (العدل) على الصعيدين السياسي والاجتماعي. واحتل الخليفة ذروة الهرم الاجتماعي، تلته الخاصة، ثم العامة. ويرى الجابري أن الخاصة الجديدة تختلف عن خاصة الزمن الأموي؛ فبعد أن

---

(61) الجابري، الدين والدولة، ص 84-85.

(62) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 331.

كان «صحابة» الخليفة الأموي وخاصته من زعماء القبائل التي يعتمد عليهم كجند لدولته ويشاركون في السلطة، تكونت الخاصة العباسية الجديدة أساسًا من رجال لهم سمعة وصيت، لكنهم لايملكون سلطة مادية، وهم بتقريب السلطان لهم و«تزيين» مجلسه بهم يكتسبون جاهًا ونفوذًا يوظفونه في حمل العامة «طوعًا»على طاعة «الأمير». وليس وراء هؤلاء «قبيلة» ولا «حزب»، بل يستمدون جميع مقومات وجودهم، كـ «خاصة»، من «الأمير». يتفانون في خدمة السلطان، ويخشون من استغنائه عنهم أو بطشه بهم. هذا وتتوقف منزلة الخاصة في وجودها على الأمير. ومهمتها هي أن تبين للأمير كيف ينبغي التعامل مع الجند وكيف ينبغي التصرف بالمال[63]. لهذا، يبدو كاتب **الأحكام السلطانية** خير معبّر عن وظيفة هؤلاء ودورهم. ورافق هذا التغير على مستوى «القبيلة» تغير مماثل على مستوى «الغنيمة»، وهو ما عبّر عنه اقتراح ابن المقفع للخليفة المنصور بإصدار قانون ضريبي واحد يطبّق على جميع النواحي، وهذا القانون الضريبي «يرمي كما هو واضح إلى الانتقال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي (غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية) إلى الاقتصاد (الخراجي) من النمط الآسيوي الذي قوامه ضريبة موحدة تفرض على الجميع، وبالتساوي، لا فرق في ذلك بين العرب والعجم، ويتم الإشراف عليها وتنظيمها ومراقبتها من (المركز) مباشرة»[64].

ينبه الجابري إلى أن التغيرات التي أصابت القبيلة والغنيمة تطلبت تغييرًا مماثلًا على مستوى «العقيدة»؛ إذ كان العلماء والأمراء فريقًا واحدًا في زمن الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع في عهد الأمويين، فصار العلماء فريقًا والأمراء فريقًا آخر. أمّا في العصر العباسي، فنحن أمام وضعية يصبح فيها العلماء والأمراء شخصًا واحدًا، إنه الخليفة. من هنا أتى ترويج الكتّاب المنتجين للأيديولوجيا السلطانية لفكرة أن طاعة الخليفة من طاعة الله، ومن هنا يأتي اقتراح ابن المقفع لتحويل «القبيلة» إلى عسكر، و«الغنيمة» إلى وظيفة (= ضريبة محددة) و«العقيدة» إلى طاعة الإمام. فإذا كان الخلفاء الأمويون قد برروا حكمهم بأن الله ساقه إليهم قضاءً وقدرًا، «فإننا نلاحظ أن الاتجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود المخيال

(63) المصدر نفسه، ص 332-333 و347.

(64) المصدر نفسه، ص 347.

الديني والسياسي في العصر العباسي»[65]. ويصل الجابري إلى القول «إن العقل السياسي العربي مسكون ببنيته، المماثلة بين الإله والأمير (سواء كان الأمير فرعونًا أو خليفة أو ملكًا أوسلطانًا)، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج (المستبد العادل)، لافرق في ذلك بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف»[66].

خامسًا: حصيلة الفقه السياسي الإسلامي

هذا من ناحية التجربة الفعلية لبناء الدولة في التجربة السياسية الإسلامية، أمّا «النظريات السياسية» التي واكبتها، فالجابري يذهب، إضافة إلى تعرضه للنظرية الإمامية التي رفعت السياسي (الإمامة) إلى مستوى اللاهوت وتداولت مفاهيم الوصية والعصمة والعلم السري والغيبة والرجعة والمهدية والبداء ونظريات الخوارج (التكفيرية) الذين رفعوا شعار «لاحكم إلّا لله»، إلى تقرير أن الخلافة تكون، بحسب رأي أهل السنة، بـ «الاختيار» لا بـ «النص» بحسب ما تذهب الإمامية. أمّا كيفية «اختيار الخليفة»، فهذا موضوع تقرره موازين القوى؛ فمن قام يطلب الخلافة لنفسه وغلب بشوكته واستطاع أن يجمع الناس حوله راضين أو مكرهين، فهو خليفة. ونظرية الخلافة عند أهل السنّة، بحسب الجابري، «هي في جملتها محاولة تقنين لأمر واقع. وبالتالي فلم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة وبين الصورة أو الصور الواقعية التي كان عليها الحكم في الإسلام»[67].

أشار الجابري إلى النقطة التالية: بما أن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسية ولا لشكل الدولة، وبما أن الصحابة كانوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي في هذه المسائل بالذات، فإن المرجعية الوحيدة التي كانت تلتمس منها الشرعية الدينية لقضايا السياسة هي «الحديث». وكان كل فرقة وكل حزب وكل حاكم

(65) المصدر نفسه، ص 350-351.

(66) المصدر نفسه، ص 356.

(67) الجابري، الدين والدولة، ص 69-70.

يروي من الحديث ما يضفي به الشرعية الدينية على قضايا السياسة. وبعد أن عرض الجابري الأحاديث التي تمس الشأن السياسي، رأى أن في الإمكان أن نخلص إلى «أن فقه السياسة سيكون محكومًا بثلاث ثوابت 1- ضرورة الإمام/ الدولة، 2- لزوم طاعة الإمام ما لم يأمر بمعصية، 3- نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي»[68]. بناء على هذا، يخلص إلى نتيجة مفادها أن هذه الثوابت تسد الباب أمام أي نظرية إسلامية في الحكم، بما فيها ما يسمّى «نظرية الخلافة»، نافيًا بذلك نفيًا قاطعًا وجود «نظرية للحكم» في الإسلام. ويرد على من يحتج بالماوردي ليثبت وجود «نظرية للحكم» في الإسلام، بالتشديد على أن عنوان كتاب أبي حسن الماوردي (450هـ)، وهو الأحكام السلطانية والولاية الدينية، يدل موضوعه، وأن موضوعه هو «الأحكام السلطانية»، أي ما نعبّر عنه بـ«القانون الإداري» وقانون الوظيفة العمومية (الوزارة والإمارة على الأقاليم، وعلى الجيش... إلخ)، من جهة و«الولايات الدينية»، أي الوظائف التي لها مرجعية دينية (ولاية القضاء والمظالم وإمامة الصلاة، والولاية على الحج... إلخ)، من جهة أخرى. ويختم حديثه بالقول: «ويستند الماوردي فيما يقرره من آراء على وصف ما هو موجود في عصره بالنسبة لـ (الأحكام السلطانية) وعلى النصوص وما جرى العمل به زمن الصحابة بالنسبة لـ (الولاية الدينية).. والواقع أن عنصر الجدة في عمل الماوردي يرجع إلى كونه انتزع الكلام في الإمامة من المتكلمين، والحديث عن الولايات الدينية من كتب الفقهاء، ووصف النظام الإداري في عصره وصفًا تبريريًا، ثم جمع هذه الأقسام الثلاثة... ولم يذكر (الإمامة في العنوان لأنه اعتبرها هو نفسه في مقدمة الكتاب شيئًا ينتمي إلى الماضي، وبيّن أنه إنما ذكرها لأن الحكم القائم في عصره قد صدر أصلًا عن نظام الإمامة»[69]. بل يذهب الجابري إلى أن آراء الماوردي نقلها عن أسلافه، خاصة محمد بن الطيب الباقلاني (ت403هـ)، وعبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت429هـ)، والمسألة الأساس في الموضوع هي، من وجهة النظرالفقهية، الشروط التي يجب توافرها في الإمام، وتخفف الفقهاء تدريجًا من هذه الشروط حتى غدت عند فقهاء المالكية: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». أمّا المسائل الأخرى، فتخص كلها تبرير ماحدث في الماضي، فكان

(68) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 356-357.
(69) المصدر نفسه، ص 359.

فقه السياسة في حقيقته وجوهره، بحسب الجابري، «تشريعًا لماضي الحكم في الإسلام، وبالخصوص فترة الخلفاء الراشدين، ولم يكن تشريعًا لحاضره، ولا لمستقبله»[70]. ويلفت الجابري في هذا السياق، إلى أن «الأيديولوجية السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية.. في العصر العباسي الأول تم نقل الأيديولوجيا السلطانية من الفرس لتعبّر عن واقع المجتمع العربي الإسلامي واتجاه تطوره آنذاك»[71].

يلخص الجابري التأليف الفقهي والكلامي الإسلامي من المسألة السياسية بقوله: «إن ما بقي ثابتًا في الفكر السياسي الإسلامي السنّي هو أيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت سجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع (من اشتدت وطأته وجبت طاعته).. إذن لم يعرف الفكر الإسلامي، في الميدان السياسي، إلّا ميثولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية»، ومن ثم ينتقل من هذه الخلاصة إلى استنتاج مفاده أن «نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا: من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ الأمر الواقع»[72].

سادسًا: التجديد والنهضة

لاحظ الجابري أن الفكر السياسي الإسلامي الحديث تمحور حول الخلافة، وبالتالي «كان دائمًا كلامًا في سياسة الماضي (الخلافة).. فهو يلجأ إلى الماضي السياسي يؤوّله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيهًا له ونظيرًا، حتى يأتي قياسه عليه». ثم عرض بحوث الإسلاميين في الدولة، ونقده لها، فكتب ملخِّصًا رأي السلفيين في الدولة: «الإسلام دين ودولة، والحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام... تلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية الجامعة المعاصرة بمختلف تلويناتها، من قراءتها للتاريخ الإسلامي، بل تأويلها للشرع الإسلامي... فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع، وتقرأ الشرع في التاريخ، تمامًا مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل في هويتها،

---

(70) المصدر نفسه، ص 360-361، والجابري، الدين والدولة، ص 86.
(71) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 339.
(72) المصدر نفسه، ص 362.

ويستيقظ السلفي (الأصيل) على هزال تلك النتيجة، فيقتنع بالحقيقة (المرّة): فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت الدولة فيه عن الإسلام، بل إنها كانت كذلك في الماضي. والخلافة الإسلامية على الحقيقة هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلًا»[73].

يعود الجابري ليطبّق منهجيته «التوفيقية» في **التجديد ونقد العقل العربي**: الانتظام في التراث ودخول في حوار نقدي مع الحداثة الغربية؛ فهو يكتب: «من هنا يتجلى بوضوح أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام، يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية (وأمرهم شورى بينهم)، (وشاورهم في الأمر)، (أنتم أدرى بشؤون دنياكم)، (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، وإعادة تأصيل هذه الأصول تتطلب كخطوة أولى إقرار المبادئ الدستورية التي تجعل حدًا لمثل ذلك الفراغ السياسي الدستوري الذي برز واضحًا في أواخر عهد عثمان... وجسمته الثغرات الثلاث: (عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تحديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته)... وأن آراء الماوردي وغيره من المتكلمين والفقهاء ليست ملزمة لنا لأنها مجرد آراء سياسية أملتها ظروف سياسية معينة»[74]. ومن ثم ينتقل إلى الضفة الأخرى، إلى التجربة السياسية المعاصرة، فيقول: «وفي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة التي هي إرث الإنسانية كلها. إن تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية (رئيس الدولة) في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان... وإن تحديد اختصاصات كلٍّ من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطات، تلك ثلاثة مبادئ لا يمكن ممارسة (الشورى) في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على ضوئها»[75].

غير أن هذا التوجه وهذا الاختيار لا يكفيان، في نظر الجابري، لإحداث

---

(73) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 65-67.

(74) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 372.

(75) المصدر نفسه، ص 372.

الانعطاف التجديدي المطلوب والملائم، فلا بد أن يرافقهما تجديد لمحددات العقل السياسي التي تشكل في العمق (اللاشعورالسياسي العربي)، ويعبر عن ذلك بوضوح بقوله: «لا نعتقد أن إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلًا لغرس الحداثة السياسية وترسيخها، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وبنوده الدستورية وحسب، بل هو محكوم بمحددات اجتماعية واقتصادية وثقافية. وبالنسبة للعقل السياسي العربي فإن (تجديد) محدداته الثلاثة (القبيلة، والغنيمة، والعقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمهمة النهضة والتقدم في العصر الحاضر. وهذا التجديد، تجديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلّا بالعمل من أجل تحقيق النفي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. من هنا ضرورة المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي».

إن نقد الحاضر، بما يحمله من بقايا الماضي، هو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي. وبما أن الماضي والحاضر عندنا لا ينفصلان، إن على صعيد وعينا أو على صعيد واقعنا، فيجب إذًا أن يتجه النقد إليهما معًا، إلى ما يؤسس، شعوريًا ولا شعوريًا، العقل السياسي فيهما: إلى «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة».

القبيلة والغنيمة والعقيدة محددات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي، وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر[76]. ويرى الجابري أن هذه المحددات زادت وطأتها على العقل السياسي في الحاضر في إثر الهزائم المتتالية التي أصابت العرب؛ فبعد أن كان الطموح النهضوي العربي يرمي إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة، وإقرار محددات جديدة عصرية، وإذ بالنكسات والإحباطات التي ترافقت مع تلك الهزائم تفتح الباب على مصراعيه لعودة ما يسمّيه الجابري «المكبوت»، أي ظهور مفعول المحددات الثلاثة الموروثة وطغيانه. فعادت العشائرية والطائفية والتطرف الديني لتجعل القبيلة محركًا للسياسة، والريع جوهر الاقتصاد، والعقيدة تبريرية أو خارجية (نسبة إلى الخوارج). لهذا، يصبح المطلوب، لدى الجابري:

(76) المصدر نفسه، ص 373.

أ- تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي: أحزاب نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية. وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)..

ب- تحويل (الغنيمة) إلى اقتصاد (ضريبة)، وبعبارة أخرى، تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي..

ج- تحويل (العقيدة) إلى مجرد رأي: فبدلًا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة، يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف[77].

هذه هي خلاصة برنامج الجابري (التوفيقي) للنهضة والتحديث السياسيين، ولنهضة العقل السياسي العربي وتحديثه عن طريق تحديث محدداته اللاشعورية. ويبدو هذا البرنامج لبعض النقاد نوعًا من التلفيق يجمع بين محددات متضاربة المقاصد والمعاني، ويقوم على رصف بعض الأعراض الضعيفة التي شابت الاجتماع السياسي العربي، وهي معروفة لدى كثير من الباحثين، غير أن الجابري يقصرها على عوامل ثلاثة بعد أن يضعها في قفص بنيوي مغلق يعوق تقدم العرب السياسي. وكي ينفتح هذا القفص البنيوي ليخرج الاجتماع السياسي العربي من إساره، فإنه يحتاج إلى محرضات (إلى مفاتيح) على شكل محددات نهضوية جديدة. ولعل التذكير بمفهوم الشورى الإسلامي، وبدعوة النبي أصحابه بأنهم أدرى بشؤون دنياهم وبأنهم كلهم راع وكلهم مسؤول عن رعيته، أن طمأنة بعض المسلمين أكثر إلى أن الحداثة السياسية لا تتعارض مع إيمانهم الإسلامي، إلّا أن هذا (التذكير) ربما لايشكل ضرورة لا بد منها للحداثة السياسية العربية.

انتهى الجابري بتوفيقيته المنتمية إلى التراث الفقهي إلى استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية اللذين يعبّران، كما يقول، تعبيرًا مطابقًا عن حاجات المجتمع العربي، زاعمًا أن شعار العلمانية إنما طرحه مفكرون مسيحيون من الشام، في ارتباط عضوي مع

(77) المصدر نفسه، ص 374.

شعار «الاستقلال عن الترك» وقيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية؛ فالمسيحيون العرب الذين نادوا بالعلمانية يومئذ، إنما أرادوا التعبير، بكيفية متواضعة، عمّا عبّر عنه بقوة مفكرون عرب آخرون بشعار «الاستقلال عن الترك»، ثم التقى التياران والشعاران ضمن تيار «العروبة»، فارتفع شعار العروبة في وجه سياسة التتريك. ورأى الجابري أن هذا «هو الإطار الأصلي الذي طرح فيه شعار (العلمانية) في بلاد الشام.. ولم يرفع في بلاد المغرب العربي ولا في الجزيرة»، ويستنتج من ذلك أن الدلالة الحقيقية لشعار العلمانية «مرتبط ارتباطًا عضويًا بمشكلة حقوق الأقليات الدينية»، ليصل إلى القول بطريقة مفاجئة إن «مسألة العلمانية في الوطن العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات»، ومن ثم يختم حديثه بطريقة جازمة: «وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار (العلمانية) من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعارَي (الديمقراطية) و(العقلانية)، فهما اللذان يعبّران تعبيرًا مطابقًا عن حاجات المجتمع العربي»[78].

غير أن هذين الشعارين اللذين يطرحهما الجابري بديلًا من العلمانية، ربما يحتاجان إلى دورما للعلمانية، لا بمعنى علمنة الوعي الاجتماعي، بل حصر دورها في تحييد السياسي عن الديني، وذلك بأن ترتكز الديمقراطية على مفهوم «المواطنة» الذي يتعامل مع المواطنين خارج دائرة انتمائهم المذهبي والطوائفي. وبالتالي، فإن مفهوم المساواة المدنية والحرية الكاملة ومركزية الإنسان في الوجود السياسي والاجتماعي، ومفهوم المواطنة ذاته لا يتعارضان بأي حال مع المفهوم المنفتح للعلمانية، وربما يحتاجان إليه كمفهوم إجرائي ينظم علاقات الدين بالدولة، ويسهّل انبثاق المجال السياسي الذي ينظم الخلاف بين أطراف الاجتماع السياسي.

سابعًا: انتظام حقوق الإنسان في التراث

حاول الجابري، كحال موقفه من الدولة الديمقراطية، «تأسيس مفهوم الإنسان وحقوقه، على جميع المستويات، تأسيسًا يجعلها ذات جذور في تراثنا

(78) الجابري، العقل السياسي العربي، ص 108-113.

وكياننا الحضاري»[79]؛ فهمّه المنهجي الرئيس هو الانتظام في التراث، أكان في ما يخص حقوق الإنسان أم في ما يخص غيرها من المسائل التي تتعلق بمستقبل العرب وعلاقتهم بالحداثة. وهو يلفتنا إلى أن ادعاء فلاسفة أوروبا «العالمية» لحقوق الإنسان.. ليس أمرًا خاصًا بالحضارة الأوروبية؛ لأن «جميع الثقافات والحضارات تشترك في تأسيس هذه الدعوة على مرجعية تقدم نفسها على أنها البداية والأصل»[80].

1- انقطاع وتواصل

لذا، يصب الجابري اهتمامه على البحث عن أصول حقوق الإنسان في الثقافة العربية الوسيطة، مقارنةً بمفاهيم حقوق الإنسان الحديثة التي أطلقتها أوروبا. غير أن بحثه الذي يُرينا فيه، في ما يخص العرب، أصول هذه الحقوق في ثقافتنا – ولا سيما في القرآن الكريم ونصوص الإسلام التأسيسية – يهدف إلى جعل حقوقنا الإنسانية المعاصرة تنتظم وفق هذه الأصول، ولتكون استمرارًا لها، بينما نجده في تحليله مفاهيم حقوق الإنسان الحديثة (الأوروبية) يتقصّد أن يُظهر أن هذه المفاهيم أحدثت نوعًا من الانقطاع عن مفاهيم أوروبا الوسطوية (المسيحية) في شأن الإنسان وحقوقه؛ فأوروبا كان عليها، تبعًا لهذا المنطق، أن تقوم بـ «القطيعة» مع مفاهيم ثقافتها وحضارتها الوسيطة كي تنجز حداثتها وتقيم منظومتها لحقوق الإنسان الحديثة، بينما يتوجب على العرب أن «يصلوا» ما انقطع مع ثقافتهم الوسيطة، وأن يرتبوا مفاهيمهم للإنسان ومنظومتهم لحقوق الإنسان المعاصرة على أساس أصولهم الثقافية؛ فما يصح لأوروبا لا يصح للعرب المسلمين، بل يذهب في مقارباته ومقارناته إلى حد أنه حاول إبراز القطيعة بين ما قدمه الإسلام في نصوصه التأسيسية «وبين مقولات الفكر المسيحي في القرون الوسطى التي تحدد مفهوم الإنسان»، ربما ليبرر الجابري لأوروبا الحديثة القطيعة مع تلك المفاهيم، وليبرر للمسلمين المعاصرين تعزيزهم «لصلتهم» بتراثهم لتأصيل مفاهيمهم الحديثة، فهو يقول بكل وضوح، إن «مفهوم الإنسان في

(79) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية؛ 26 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 201.

(80) المصدرنفسه، ص 165.

المرجعية الأوروبية الحديثة والمعاصرة... يتعارض تمام التعارض مع النموذج الذي كان سائدًا في العصور الوسطى المسيحية»[81].

يرى الجابري أيضًا أن «عملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر، يجب، في نظرنا، أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كلٍّ من الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، أعني كونها تقوم على أسس فلسفة واحدة. أمّا الاختلافات، فهي لا تعبّر عن «ثوابت ثقافية»، إنما ترجع إلى «اختلاف النزول»، بينما المقاصد والأهداف واحدة. والرجوع إلى «أسباب النزول»، وبمعنى أوسع إلى الأوضاع العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الفكرية التي جعلت موقف هذا المُشرِّع أو ذاك من هذه القضية أو تلك على ما هو عليه، أمر «ضروري» وأكيد لفهم المعقولية التي تؤسس ذلك الموقف، وذلك لأن إدراك «الحكمة» من صدور الحكم، أي معقولية الحكم، أمر ضروري - بحسب الجابري - لتلافي الخطأ المنهجي الذي يقع فيه الناس «حين يحاكمون الماضي بمقاييس الحاضر ومشاغله. فلا يجوز الحكم على حقوق الإنسان التي أقرها الإسلام، في زمنه الأول، النبوي الراشدي، «بمقاييس حقوق الإنسان المعاصرة.. فلتلك معقوليتها ولهذه معقوليته».

2- العالمية والخصوصية (في الأصول الفلسفية)

إذًا، ما معنى «التأصيل» إذا كان الأمر كذلك؟ يجيب الجابري: «ما نعنيه هنا بـ (التأصيل الثقافي) ليس التوفيق بين المعقوليتين... إن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لاتختلف جوهريًا عن الأسس النظرية التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. من هنا يبرُز الطابع العالمي الشمولي، الكلي، المطلق - لحقوق الإنسان من داخل الخصوصية الثقافية»، ويتأكد بذلك «أن الخصوصية والعالمية ليستا على طرفي نقيض، بل بالعكس، هما متداخلتان متضايفتان، في كل خاص شيء

---

(81) المصدر نفسه، ص 198.

من العام»[82]. وهو يؤكد، من جهة أخرى، أن «..(عالمية) حقوق الإنسان مقررة في الفكر الإسلامي مثلما هي مقررة في أي فكر آخر. ولإثباتها وتأصيلها يجب الرجوع إلى الكليات والمبادئ العامة، أمّا الجزئيات فأحكامها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن لآخر»[83].

بناء على هذا، يحاول الجابري الرجوع إلى الأصول التأسيسية لحقوق الإنسان الحديث كما شيده الفكر الأوروبي الحديث، لينتقل بعدها إلى الأصول التأسيسية لهذه الحقوق في النصوص الإسلامية في عصرها الوسيط، فيُبرز كيف عمل فلاسفة أوروبا خلال القرن الثامن عشر على تأسيس «حقوق الإنسان» في الفكر الأوروبي الحديث بتوظيف ثلاث فرضيات أو «أصول نظرية»: «التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل» و«حالة الطبيعة» و«العقد الاجتماعي»[84]، ثم أقاموا على هذا الأساس الفلسفي «عالمية» حقوق الإنسان. أمّا بالنسبة إلى الإسلام في نصوصه الكبرى، فهو يقول: «لقد عمل الإسلام منذ البداية على تأسيس دعوته، بما في ذلك ما يتصل بما نُعبِّر عنه اليوم بـ 'حقوق الإنسان' على أسس نظرية تكاد تتطابق مع الأسس نفسها التي تحدثنا عنها قبل»، أي الأسس التي أقامها الفكر الأوروبي الحديث، ثم يستدرك: «... عندما نستعمل عبارة (تكاد تتطابق) فإننا نريد بها، أولًا وأخيرًا، التنبيه إلى أنه من الضروري أخذ كل الفوارق الزمنية والحضارية وغيرها بالاعتبار حتى لا ننزلق مع خطر إسقاط الحاضر على الماضي. وفي ما عدا هذا المحظور، فإن إبراز التطابق بين الكيفية التي (تعالى) بها الإسلام بـ (حقوق الإنسان) - كما يمكن أن تُتصوَّر في ذلك العصر - وبين الطريقة التي سلكها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث، هو - فيما نعتقد - عملية تبررها وظيفتها الإجرائية في تأصيل الوعي بحقوق الإنسان في فكرنا المعاصر»[85].

على سبيل المقارنة بالمرجعية والأصول الفلسفية لحقوق الإنسان المعاصرة، أشار الجابري إلى أن فلاسفة أوروبا وظفوا مبدأ التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل ليجعلوا العقل المرجعية الأولى، واعتقد في المقابل أن في الإمكان قراءة

---

(82) المصدر نفسه، ص 143-144.

(83) المصدر نفسه، ص 187.

(84) المصدر نفسه، ص 154.

(85) المصدر نفسه، ص 156.

هذا المبدأ بسهولة في القرآن، حين دعا مخاطبيه إلى تأمل نظام الطبيعة، وغالبًا ما يوحي بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل. كما أن القرآن «يوظف العقل سلطة وحكمًا، مؤنبًا الذي يخضعون للتقليد»، واقترنت هذه الدعوة القرآنية بالدعوة للرجوع إلى «الفطرة». ثم يقول: «فالإسلام دين الفطرة، والفطرة في الخطاب القرآني مفهوم يكاد يكون مطابقًا لمفهوم حالة الطبيعة. فهناك ما يبرر مقاربة «حالة الفطرة» بالمفهوم القرآني مع «حالة الطبيعة» التي أسس عليها فلاسفة القرن الثامن عشر بأوروبا مفهوم حقوق الإنسان. ويخلص إلى تقرير أن مرجعية الإسلام الأساسية لتقرير عالميته «هي حالة الفطرة، وبالتالي فما يقرره هو بمثابة قانون الفطرة – أو قانون الطبيعة – الذي فطر الله الناس عليها»[86]. هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى، فاعتقد أن ما قامت به فرضية «العقد الاجتماعي»في أوروبا الحديثة من تأسيس لعالمية حقوق الإنسان: حق الإنسان في الحرية والمساواة، وما تفرع منهما من فرضية: تنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية لـ «الإرادة العامة». ولتستعيد هذه الحقوق نفسها في صورة حقوق مدنية تنظمها الدولة، يمكن أن يقوم بوظيفة هذا «العقد الاجتماعي»، في المجال الإسلامي، «العقد» الماورائي القرآني، ذلك أن آيات الميثاق في القرآن تقرر أن الله أخذ من بني آدم ميثاقهم (التزامهم) أن لا يعبدوا أحدًا سواه، وأن الله كرّم بني آدم فجعلهم خلفاءه في الأرض: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: 172)، فرأى الجابري أن هذ الميثاق الماورائي تحوَّل إلى عقد اجتماعي «واقعي» مع بداية المجتمع الإسلامي، أطلق القرآن عليه اسم «الشورى»، وهو عقد يؤسس المجتمع ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38)، ونظم العلاقة بين الناس والدولة[87] ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159).

اعتقد الجابري أنه بهذه المقدمات قام بمهمة «التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي» التي حاول من خلالها أن يثبت أيضًا أنه يمكن التماس «العالمية» لحقوق الإنسان في الإسلام، وذلك بالاستناد إلى المرتكزات النظرية نفسها، أو إلى ما يماثلها؛ تلك التي بنى الأوروبيون عليها حقوق الإنسان، فلا يبقى له، بعد هذا، إلا استخلاص جملة من الحقوق التي يمنحها الإسلام

---

(86) المصدر نفسه، ص 158-159.

(87) المصدر نفسه، ص 162-163.

للإنسان. ويدعونا الجابري إلى تذليل الإشكالية التي تطرحها محاولته لإقامة «نوع من الروابط بين مفهوم ينتمي إلى عصرنا.. وبين فكر قوامه آراء وتصورات تنتمي إلى حقل ثقافي يشكل جزءًا لا يتجزأ من العصور الوسطى». غير أنه يجد حلًا نظريًا بسيطًا لهذه الإشكالية، بعد التحذير من الادعاء بالأسبقية التاريخية، بالقول: «إن النصوص الدينية، أيًا كان الدين الذي تنطق به، مثل النصوص التراثية عامة، هي دائمًا نصوص مفتوحة قابلة للتأويل، وبالتالي يجد الناس فيها عادة ما يريدونه منها، من هنا تعدد المذاهب والفرق في جميع الأديان، كل فرقة تقول عن نفسها إنها وحدها صاحبة الفهم الصحيح، إنها وحدها الفرقة الناجية»[88]. أمّا الأطروحة المنهجية التي يلفت إليها عند البحث في حقوق الإنسان في الإسلام، فهي النظرة «التاريخية»، أي فهم الشيء في ضوء أحواله الزمانية والمكانية، التي هي، بتعبير الفقهاء، مراعاة أسباب النزول، واعتبار المقاصد (البواعث، والغايات). ويعتقد أن أسباب النزول والمقاصد في امتزاجهما تشكل ما يُعبر عنه في اللغة الفلسفية المعاصرة بـ «المُفكر فيه»، أمّا ما لم يكن له هذا المعنى، فهو ما يُطلق عليه في الاصطلاح المعاصر اسم «اللامُفكَّر فيه»، أي ممتنع عن التفكير فيه.

بناء على هذا، فإن الجابري عندما يتجه باهتمامه إلى ما يشكل في التراث ونصوصه، في القرآن والسنّة واجتهاد الفقهاء، «اللامُفكَّر فيه» و«القابل للتفكير فيه»، فإن عمله سيصبح أشبه ما يكون بوضع قاموس لـ «المفكر فيه» بالأمس، بصدد الإنسان وحقوقه. لهذا، فإن مفهوم الإنسان في نصوصنا الدينية والتراثية لا يحمل المضامين نفسها التي يفكَّر فيها اليوم، والتي تجد مرجعيتها في الفكر الأوروبي الحديث[89].

3- مجالات حقوق الإنسان في الإسلام

تعرَّض الجابري لمفهوم الإنسان في القرآن، كما هو مُفكَّر فيه زمن النزول، بمعنى أنه «قابل للتفكير فيه». بل إن المفسرين القدماء فكروا فيه بالفعل، بطريقتهم الخاصة وفي ضوء مشاغلهم التي لم تكن من المُفكر فيه في أطر رؤيتنا المعاصرة.

---

(88) المصدر نفسه، ص 194.

(89) المصدر نفسه، ص 197.

ثم حاول بعد ذلك أن يستخلص مفهوم الإنسان من أهم النصوص الإسلامية «التي تتبنى مفهومًا للإنسان يلتقي على طول الخط مع المفهوم الذي شيده الفكر الأوروبي الحديث، ويتبنّاها الفكر العالمي المعاصر»[90]، فاعتقد أن أبرز نص يفرض نفسه كنصّ تأسيسي في إطار ما نُفكر فيه الآن، هو قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70). ويلاحظ الجابري أن تكريم الإنسان بالعقل والتمييز في هذه الآية جاء مقرونًا بأسس الحضارة؛ فتضمن مفهوم الإنسان هنا بعدين: بُعد عقلي وبُعد حضاري، وهذا يؤسس لمفهوم حقوق الإنسان.

خلص الجابري إلى تقرير تكريم الإنسان الذي هو نفس وجسد، أي تمتيعه بجملة من الحقوق مرتكزة على التصور الإسلامي. ثم عرض لسلسلة من الحقوق، داعمًا كل حق منها بآية من القرآن:

- حق الحياة وحق التمتع بها ﴿هو الذي أحياكم﴾ (الحج: 66)؛

- الحق في حرية الاعتقاد وفي المعرفة والاختلاف ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة: 256)؛

- الشورى بين القرآن والتأويلات الظرفية، معتقدًا أن لا شيء يمكن أن ينزع من الشورى كونها حقًا للأمة بنص القرآن والسنّة، وأن للأمة الحق بممارستها بالطريقة المناسبة للعصر؛

- الحق في المساواة.. ومسألة التفضيل، فليس في القرآن ولا في الحديث ما يمس مبدأ المساواة. أمّا التصريح بتفضيل الله بعض خلقه على بعض، فهو وصف للواقع فحسب؛

- مسألة الرق وحقوق المرأة: يعتبر أن منع الاسترقاق ينسجم مع تعاليم الإسلام، وتحرير العبيد كان من المُفكَّر فيه، والقرآن يجعل تحرير العبيد عملًا تعبديًا، ويدعو إلى المساواة بين السادة والعبيد، وأن تحرير العبيد من الأمور التي «تقبل التفكير فيها» في الإسلام. والأمر نفسه ينطبق على مسألة مساواة المرأة بالرجل، فهي في القرآن من المسائل المُفكَّر فيها؛

(90) المصدر نفسه، ص 201.

- الحق في العدل؛ حق المستضعفين، حق الفقراء في أموال الأغنياء ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾ (البقرة: 177)؛

- الضمان الاجتماعي في الإسلام، وضرورة التنمية؛

- حقوق الله وحقوق الناس: تطبيق الشريعة، وذلك بأن تكون نقطة الانطلاق في هذا التطبيق أن يتمتع أي مسلم وغيره من أعضاء المجتمع الإسلامي بالحقوق الأساسية التي يقررها القرآن والحديث للإنسان، ابتداء من حق الحياة إلى حقوق المستضعفين[91].

هذه هي خلاصة برنامج الجابري «التوفيقي» للنهضة والتحديث السياسيين، ولنهضة العقل السياسي العربي وتحديثه، عن طريق تحديث محدداته اللاشعورية. ويبدو هذا البرنامج لبعض النقاد نوعًا من «التلفيق» يجمع بين محددات متضاربة المقاصد والمعاني، ويقوم على رصف بعض الأعراض الضعيفة التي شابت الاجتماع السياسي العربي، وهي معروفة لدى كثير من الباحثين، غير أنه يقصرها على عوامل ثلاثة بعد أن يضعها في قفص بنيوي مغلق يعوق تقدم العرب السياسي، فتستدعي ضرورةُ خروج الاجتماع السياسي العربي من هذا القفص وجود محرضاتٍ (مفاتيح) على شكل محددات نهضوية جديدة. ولعل التذكير بمفهوم الشورى الإسلامي، وبدعوة النبي أصحابه بأنهم أدرى بشؤون دنياهم، وبأنهم كلهم راع وكلهم مسؤول عن رعيته، يزيد اطمئنان بعض المسلمين إلى أن الحداثة السياسية لا تتعارض مع إيمانهم الإسلامي، إلّا أن هذا «التذكير» ربما لا يشكل، دائمًا، لكل أطراف الاجتماع السياسي العربي، ضرورة لا بد منها للحداثة السياسية العربية ولاندماجهم في هذه الحداثة، كما أنه لا يستقيم نظريًا مع النسق الفكري للحداثة!

(91) المصدر نفسه، ص 207-260.

الفصل السابع

برهان غليون:
من نقد دولة الحداثة العربية
إلى نقد مفهوم الإسلاميين المعاصرين للدولة

قدّم برهان غليون خطابًا مميزًا، كرّسه برمّته لنقد الحداثة العربية بشكل عام وللدولة العربية الحديثة بشكل خاص، في خضم المراجعة الفكرية الكبرى التي فرضتها شناعة هزيمة 1967 القومية على المفكرين العرب، فشق لنفسه خطًا يتعارض مع التفسيرات السائدة؛ فهو، خلافًا للحداثيين الذين أرجعوا الأزمة إلى سيطرة التراث والتقليد، وللتراثيين الذين أعادوها إلى تخلّي الحداثيين عن التراث والهوية والدين، وجّه مبضع نقده إلى استراتيجية التحديث نفسها التي عملت عليها الدولة العربية الحديثة «عمليًا»، والنخب الحداثوية «نظريًا»، وقادت الجميع إلى كارثة.

ضمَّن غليون مؤلَّفه الافتتاحي **بيان من أجل الديمقراطية** (1978) الذي كان بمنزلة «حدسه الفكري الأساسي»، جميع موضوعاته النقدية التي وسّعها وعمّقها في مؤلفاتها اللاحقة في جميع الاتجاهات. وأرسى في الفكر العربي وجهة نظر جديدة ما عاد في إمكان الباحثين تجاهلها؛ فكان «بيانه» كناية عن تبشير ببداية مرحلة عنوانها الدفاع عن الديمقراطية، وعن حق الأمة في المشاركة في مصيرها الثقافي والسياسي، وتنوع سبل الدخول في الحداثة، والمشاركة في الحضارة الكونية. لكن وجهة نظره تعرضت لبعض التساؤلات؛ فهو لم يتطهر من نظرية التبعية/ والتنمية المتمحورة على الذات، وبقي المنهج الطبقوي يرمي بثقله حتى

في ما يمس مسألة الديمقراطية[1]، وغلبت على بعض تحليلاته النظرة «البعدية للتاريخ» التي تحكم على المشروعات الفكرية والسياسية بنتائجها على حساب النظرة النسبية التاريخية. ولم يخلُ بحثه أحيانًا من ثقافوية شعبوية ذهبت إلى حد أن هناك من رآها أنها تنال من الحداثة نفسها، وتستخف إلى حدّ كبير بإنجازات الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة بشكل عام وبجهد المثقفين العرب في العصر الحديث، بشكل خاص، ولا سيما مثقفي النهضة والإصلاح الديني!

أولًا: مقاربة منهجية

عمل برهان غليون، بمرور الزمن، على تطوير مفاهيمه الإجرائية، وعلى تدقيق أدواته المنهجية لمقاربة تجربة الحداثة العربية في إطار صراع الغلبة بين المدنيات والحضارة الكونية، فعمل على استخدام المقارنات التاريخية التي تضع الظاهرة الاجتماعية في سياق تاريخي بعيد المدى[2]. وقدّم أدوات نظرية تسمح بتحليل الصيرورة التاريخية للمجتمع العربي، وفي جملتها أشكال الدولة والسلطة[3]، وأطلق على هذا المنهج عبارة الاجتماعات التاريخية[4]، منطلقًا من اعتقاده أن التطور العام للإنسانية يقتضي تحسين منهج نظر «يسمح برؤية التفاعل العميق في تاريخ التطور» الخاص والعام في الجماعات والثقافات المختلفة، والخروج من ضيق المجتمع إلى رحابة التاريخ الاجتماعي الذي ينظر إلى المجتمعات باعتبارها تجسيدات لنظم حضارية[5].

قدّم غليون ثلاثة مفاهيم إجرائية: الحضارة والمدنية والثقافة، للاقتراب

---

(1) برهان غليون [وآخرون]، حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 123-125، وبرهان غليون، حوارات من عصر الحرب الأهلية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995)، ص 49.

(2) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 7.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

(4) المصدر نفسه، ص 8.

(5) برهان غليون، «الدولة والنظام العالمي لتقسيم العمل،» المستقبل العربي، العدد 12 (1987)، ص 99.

من فهم القوانين التي تحكم العلاقات بين الثقافات، وبالتالي معاينة «الحداثة العربية» ضمن الإطار الواسع لتلك العلاقات؛ فمفهوم «الحضارة» يعبّر عنده عن المكتسب الإنساني الشامل الذي يمكن تعميمه على جميع الثقافات[6]. ويعبّر مفهوم المدنية عن هوية الجماعة الثقافية، باعتباره مولدًا لمجمل المبادئ العقلية والمادية وشبكات التواصل التي تقوم عليها الجماعات، وتتجدد[7]. ومن مفهوم المدنية يُشتق مفهوم الثقافة المحلية، ومن فهم عمل الثقافة يمكن فهم حركة تشكُّل الجماعات[8].

هكذا، الحضارة هي - بحسب غليون - حركة عالمية تتجاوز المدنيات، وتتقدم خلال المساهمات المختلفة التي تحرزها المدنية. كما أن المدنية هي حاصل تفاعل المكتسبات الحضارية والعالمية والثقافية المحلية، لما تتميز به من قيم وتوجهات وتراث ومعانٍ خاصة[9]. وبما أن المدنية الغربية في العصر الحديث تحولت وحدها، بحسب غليون، إلى موقع الحضارة وطرحت داخل كل جماعة تنازعًا بين النزوع إلى الحداثة ومطابقة بناها الخاصة وبنى المجتمعات المركزية المبدعة للحضارة، والنزوع إلى المدينة بما يتطلبه من الاحتفاظ بالذاتية وتطوير الثقافة المحلية[10]، يصبح التمييز ضروريًا بين الحضارة والمدنية، بين المكسب العالمي والموضوعي والذات (المدنية) التي تتبنّى استراتيجية الانخراط في جدل مع الحضارة والمدنية لنعرف - بحسب غليون - كيف نفرق بين استراتيجية التغريب والتقليد الآلي من جهة، والتجديد الحقيقي والثابت

---

(6) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991)، ص 100.

(7) برهان غليون، «العقلانية ونقد العقل،» الوحدة (بيروت) (كانون الأول/ ديسمبر 1998)، ص 99.

(8) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت: دار التنوير، 1985)، ص 142. انظر أيضاً: برهان غليون، «حوار مع محمد جمال باروت،» النهج، العدد 2 (1995)، ص 277.

(9) برهان غليون وسمير أمين، حوار الدولة والدين (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 76.

(10) غليون، اغتيال العقل، ص 15.

من جهة أخرى[11]. لذا، لا يعني تجديد المدنية عنده تحويلها إلى نسخة مماثلة للثقافة الغربية، بل يعني مراجعتها لذاتها، وإعادة تنظيم مفاهيمها وقيمها في شأن أهداف ووظائف جديدة نابعة من حاجات المواجهة وضروراتها[12].

تأسيسًا على ذلك، يحكم غليون بأن أزمة الحداثة العربية ما هي إلّا انعكاس لصراع موضوعه محاولة السيطرة على «الحضارة»، بقدر ما تشكل هذه السيطرة ميدانًا لتفتح المدنيات وتطور الثقافات المتنافسة وازدهارها[13].

ثانيًا: القوى الفاعلة في أزمنة الحداثة العربية

بنى برهان غليون مقدمات نقده الحداثة العربية اعتمادًا على تصوراته تلك، ومن ثم أوصلته بحوثه إلى تحميل نمط بناء الدولة التحديثية الاستبدادي، وأيديولوجيا الحداثة المحمولة على كاهل النخب المغرّبة أيضًا، مسؤولية انهيار الحداثة وأزمتها. ولخص رؤيته هذه منذ البيان بالقول: «إن تاريخ التحديث العربي جسدته ثلاث محاولات فاشلة لتكوين الأمة وبناء الحداثة، ولخصتها ثلاثة مذاهب ومعها ثلاثة أنماط من بناء الدولة التي أنجزت بنجاح ساحق المهمة التاريخية الموكلة إليها: تحقيق شروط زوال الأمة وإلحاقها كمخيمات عمل بالنظام العالمي»[14]. لذا، يمكن أن نجمل عوامل الأزمة ومظاهرها عند غليون بـ:

1- الدولة التحديثية: أزمتها ومفاعيلها

لعل اعتقاد غليون الجازم بمسؤولية الدولة العربية عن مصير الحداثة قاده إلى اعتبار أن فهم مشكلاتها يشكل المدخل الرئيس لفهم أزمة الحداثة العربية نفسها[15]، فخصص حقلًا واسعًا من بحوثه لدراسة مسار بناء هذه الدولة وآلية عملها، محاولًا، كما يقول، التغلب على قصور الماركسية التي تجاهلت

---

(11) غليون، نقد السياسة، ص 399.

(12) برهان غليون، الوعي الذاتي، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992).

(13) المصدر نفسه، ص 125.

(14) برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، ط 2 (بيروت: دار ابن رشد، 1980)، ص 20-21.

(15) غليون، المحنة العربية، ص 27.

استقلال الدولة الذاتي، وضعف الليبرالية لأنها فرّغت السلطة من حقيقتها الاجتماعية[16]؛ فالدولة التحديثية العربية هي، بحسب غليون، حاصل جمع ثلاثة عناصر: العنصر التنظيمي، ويتعلق بالإدارة والجيش والأجهزة الأمنية لضمان سيطرتها على العملية الاجتماعية، والعنصر المتعلق بمفهومها للتقدم التاريخي ودورها المركزي فيه والمعبّر عنه. ويشير هذان العنصران إلى طابع الثبات الذي اتسمت الدولة به ووسمها بالاستبدادية والمركزية منذ البداية. وهناك أخيرًا المتعلق بربط السياسة والدولة والقوى الاجتماعية الحاكمة بمضمون السلطة التي تعاقبت تاريخيًا[17].

لذا، يعيدنا غليون إلى أوضاع نشأة الدولة التحديثية التي أعطت الدولة دورًا محوريًا في التحديث، ومنحتها طابعًا استبداديًا نخبويًا منذ البدء؛ إذ ولدت هذه الدولة في إثر صدمة مواجهة مع الغرب أحدثتها حملة نابليون، فأجبرت الحكام على اتباع أسلوب «الإصلاح» من فوق، حيث يطاول أنظمتها وأجهزتها وأدواتها، لتدعيم السلطة المهدَّدة بالخطر الخارجي. وكان للحاجة إلى التغيير وضعف الطبقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي دورٌ حاسم في أن تمسك الدولة بمصير التحديث[18]، ومن ثم تفرض نفسها مركزًا للشرعية ومصدرًا وحيدًا للقوة[19]، فغدت، في نهاية تطورها المنطقي التاريخي، دولة النخبة الحاكمة والطبقة والمصلحة الخاصة، فأنتجت حداثة حثالة صارت عقبة رئيسة أمام امتلاك الحداثة الفعلية[20].

لا ينسى غليون تعقّب الأطوار التاريخية للدولة التحديثية: دولة الإصلاح الديني، والدولة الوطنية ذات الشعارات القومية، ودولة الانفتاح. ولا يغفل الاحتمالات التي فتحتها تجربة محمد علي، ومن بعدها التجربة الناصرية، لدخول العرب إلى العصر كطرف رئيس وفاعل في إنتاج الحضارة الكونية[21]،

---

(16) المصدر نفسه، ص 9.
(17) المصدر نفسه، ص 156.
(18) المصدر نفسه، ص 20-21.
(19) المصدر نفسه، ص 242.
(20) المصدر نفسه، ص 215.
(21) المصدر نفسه، ص 135 و302.

وهي التجربة التي أحبطها، في نظره، تآمر الغرب، ومفاعيل النمط الاستبدادي للدولة التحديثية.

يتوقف غليون طويلًا أمام بناء الدولة الوطنية (القطْرية) التي رفعت شعارات الاشتراكية كتعويض عن تراجعها عن مشروع الوحدة[22]. وتبنّت خطابًا اقتصاديًا سلطويًا جعل مفهوم التنمية مجرد تراكم تقنيات وتحديث لأجهزة الدولة، فانتقل العرب من «مفهوم النهضة الطموح إلى مفهوم التنمية الاقتصادي القطري الضيق»[23]. ومن ثم، لم يتأخر الوقت حتى أجبرها انسداد أفق التنمية إلى تحويل مشروعها التنموي إلى تنمية لمصلحة نخبة السلطة والمجموعة المرتبطة بها، فظهر - بحسب غليون - مسار التحديث على حقيقته، كتنازع بين صيرورة الدولة وصيرورة المجتمع، وتحضّر طبقة وتقهقر الشعب[24]، وتعميق للتبعية والتفكك على ثقافتين متعارضتين[25].

يستنتج غليون - والحالة هذه - أن التحديث والاندراج في الحضارة لا يمكن أن ينطلقا إلّا عندما تنجح المجتمعات العربية في السيطرة على هذه الدولة من جهة، وفي تنظيم الإدارة الجماعية من جهة ثانية[26]؛ فهذه الدولة حافظت على طابعها الأمري، وعلى احتكارها السلطة واستبعادها الشعب باسم «النظام» في الدولة الإصلاحية، وباسم «الشعب» في الدولة القطرية التقدمية، وباسم «الاندماج بالحضارة» في دولة الانفتاح[27].

2- تحديث العصبية الطائفية

ربط غليون انفجار العصبية الطائفية في المجتمعات العربية باستبدادية الدولة التحديثية[28]، وبتأثير أيديولوجية الحداثة العربية التي بشّرت بنظرية دمجية للأمة،

(22) المصدر نفسه، ص 174.
(23) المصدر نفسه، ص 179.
(24) غليون، بيان من أجل الديمقراطية، ص 25.
(25) المصدر نفسه، ص 76.
(26) غليون، المحنة العربية، ص 301.
(27) المصدر نفسه، ص 76.
(28) غريغوار مرشو، «حوار مع برهان غليون،» الوحدة (بيروت)، العدد 25 (تشرين الأول/أكتوبر 1986)، ص 130.

تنكرت الدولة بموجبها للخصوصيات الثقافية والدينية، ومنحت نفسها دورًا مركزيًا في هذا الدمج[29]، وصورت القوميةَ حركةً معادية للخصائص المحلية، ونفيًا لها، من دون أن تفهمها كإضافة جديدة[30]. وعندما جردت الدولة التحديثية الجماعة من سلطانها، تحولت - بحسب برهان - إلى سلطة عصبوية تخدم مصالح القائمين عليها بالدرجة الأولى[31]؛ سلطة مضافة إلى أمة لا إلى دولة - أمة[32].

لم تتفجر العصبوية بسبب زيغ الوعي الطبقي أو بسبب قصور الوعي الحداثي أو تراجع الفكر القومي، فهذه التفسيرات برمّتها لا تتعدى - عند غليون - أن تكون مظهرًا للأزمة التي فجّرت الطائفية. كما أن ليس من الضروري أن يتم الانقسام العمودي (الطائفي) في المجتمع لمجرد وجود تعددية ثقافية أو دينية، ما دامت تلك الثقافات والجماعات الطائفية تجد المجال مفتوحًا أمامها للمشاركة في السلطة والقرار، والتعبير عن نفسها. لكن عندما تغلق السلطة الأبواب أمام أي مشاركة في تحديد مصير الجماعة، تنفتح الطريق أمام الجماعات لتحويل الدين والثقافة إلى قوة سياسية[33]، وإلى محاولة بناء دولة عصبوية موازية للدولة المركزية[34]؛ فالطائفية عنده هي التعبير المباشر عن انحطاط الدولة ومأزق أيديولوجيتها بقدر ما أن الأصولية هي التعبير عن مأزق الهوية[35].

3- أزمة الهوية والانشطار الثقافي

لم تتوقف آثار أزمة الحداثة - عند غليون - على إبراز الانشقاق الطائفي في المجتمع العربي، بل تعدته إلى شق الهيئة الثقافية، وإلى تكريس وجود ثقافتين،

---

(29) المصدر نفسه، ص 127؛ غليون، المحنة العربية، ص 199، وغليون، «الدولة والنظام العالمي،» ص 28.

(30) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (القاهرة: سينا للنشر، 1988)، ص 91.

(31) غليون: الوعي الذاتي، ص 27، وحوارات من عصر الحرب الأهلية، ص 12.

(32) غليون، المسألة الطائفية، ص 80.

(33) برهان غليون، نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990).

(34) غليون: المسألة الطائفية، ص 17، والوعي الذاتي، ص 127.

(35) غليون، الوعي الذاتي، ص 127.

لكلٍّ منهما منظومة وشبكة انتشار تقودان إلى تكوين جماعتين متنافرتين[36]. ويرمز هذا التنافر إلى تدهور وظيفة الثقافة كلاحم اجتماعي، فتضحي ثقافة تدفع إلى الفتنة[37].

يعود السبب في ذلك، كما يشير غليون، إلى أن النخبة المغرّبة الحداثوية بالتضافر مع الدولة أعادت تنظيم المجال الثقافي وتوزيع الثروة، بما يستجيب لمصالحها على حساب الفئات التقليدية التي أصبحت، تبعًا لذلك، مهدَّدة بمواقعها الاجتماعية والثقافية[38]، فانكفأت الفئات الشعبية نحو «الأصالة»، مقاومةً سيطرة الأقلية المتفرنجة[39]، فانفجر الانقسام الثقافي - الاجتماعي معبّرًا عن نفسه في حزمة من المفاهيم المتضاربة بين الموقف الأصالوي والموقف الكوني، بين الهوية والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين السلفية والتحديثية، وكل موقف ينفي ما يقابله بدلًا من أن يتكامل معه.

يعتبر غليون أن القطعية القائمة حاليًا بين التراث والمعاصرة والهوية والتحديثية ما هي إلّا مظهر لأزمة الحداثة العربية؛ فعندما دخلت المدنية العربية في دورة انحلال وتبعية، ضعف تأثير الأيديولوجيا الجامعة. وبرزت إلى السطح أيديولوجية الهوية التي تعكس تبعية الصراع الاجتماعي المحلّي للصراع الخارجي[40]، كما تعكس إخفاق الحداثة في تحقيق النهضة والمعاصرة[41]، وعبّرت عن تقهقر وضع العرب التاريخي أمام ضغط التحدي الخارجي[42].

إن بين تقدم التحديث المشوه والانطواء على الذات علاقة جدلية متعاكسة، وفق غليون؛ فبقدر ما انطوى الاندماج في «الحضارة» على رفض للذات، أخفق

(36) برهان غليون، مجتمع النخبة، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ص 26.

(37) المصدر نفسه، ص 121.

(38) المصدر نفسه، ص 68.

(39) المصدر نفسه، ص 84.

(40) غليون، الوعي الذاتي، ص 128، وغليون وأمين، حوار الدولة والدين، ص 95.

(41) غليون، اغتيال العقل، ص 305.

(42) غليون، الوعي الذاتي، ص 130.

في إنتاج آليات محلية لنمو الحضارة، واقتصر على مجرد اندماج الفئات العليا[43]. وانكفأت الجماعة - والحالة هذه - إلى التراث الذي ضاق تدريجًا حتى تماهى مع الدين، وهو ما يقود «الهوية» إلى مأزق تراجيدي ترجمته القطيعة بين الثقافة المحلية والحضارة[44]. وهذه هي حال المجتمعات التي فقدت «مدنيتها»، حيث تتفاوت فيها المحلية والحضارة، ويتعارض فيها مطلب الهوية مع مطلب المعاصرة أو الحضارة، وتعجز عن التوفيق بين قيم الثقافة المحلية وقيم الحضارة الصاعدة[45]. ومن ثم، يصل غليون إلى نتيجة مفادها: ما دامت الهوية تطرح نفسها كانسحاب من العالم (الحضارة)، والحداثة كتناقض مع الهوية، فلن يبقى أمام الجماعة العربية ما تُجمع عليه، ولا أي قدرة على الخروج من المأزق الحضاري[46]؛ إذ إن الخروج من هذه الأزمة - عند غليون - مرتبط بقدرة المجتمعات العربية على وضع خلافاتها في إطار يتيح لها التنافسُ فيه على المواقع، وعلى التعاون أيضًا، على أرض مشتركة، شرطَ التميز والتفاعل والإبداع[47].

4- نقد أيديولوجية الحداثة

ترافق نقد غليون لـ «أفعال» الدولة التحديثية العربية مع نقد لا يقل قسوة على «أقوال» النخبة الحداثوية العاملة في الدولة وأيديولوجيتها، أو التي تقف في جوارها، أو في موقع معارض لها، وتتعامل مع الحداثة (الحضارة) مثلما تعاملت معها الدولة، كبضاعة، بعد إفقارها في كل اتجاه. وركز غليون على استراتيجيات عدة لتلك النخبة، وفي مقدمها: العقلانية، عقيدة التقدم، العلمانية.

رجع غليون إلى العقلانية الأوروبية ليبيّن لنا مآلها على يد المثقف الحداثوي العربي؛ فبينما اتخذت العقلانية الأوروبية «العقل» مفهومًا يشمل جميع مجالات الفاعلية البشرية لتنظيم زمن عملية الإنجاز وتسريعه، ويستوعب الأخلاق والفن والسياسية، تحوّل كثير من القيم التي بشرت بها تلك العقلانية (المساواة،

(43) غليون، اغتيال العقل، ص 305.
(44) المصدر نفسه، ص 30.
(45) المصدر نفسه، ص 85.
(46) المصدر نفسه، ص 327.
(47) غليون، حوارات من عصر الحرب الأهلية، ص 108.

المواطنة الحرة، المشاركة السياسية، التقدم التقاني) إلى قيم اجتماعية وإنسانية عامة[48]. لكن عندما استوردها الحداثي العربي، حوّلها إلى أيديولوجيا علموية جافة منحطة، وقلّص مفهوم العقل إلى «علم» والعلم إلى معلومات[49]، وحصر جميع مجالات الفاعلية الإنسانية في العلم[50]، ولم يُميّز بين مجال العلم الذي موضوعه تقرير الحقائق، ومجال الأيديولوجيا التي تهدف إلى تبديل الوقائع أو خلق شرعية جديدة[51].

الحال أن العلم والأيديولوجيا كليهما ضروريان للمجتمع؛ فالعلم يسعى إلى كشف قوانين الظواهر، والأيديولوجيا تحدد كيفية الاستفادة من المعارف الصحيحة لتقوم بوظيفتها كي تحقق أهدافًا اجتماعية، يشارك في بلورتها نظام الجماعة القيمي والرمزي[52]. والأيديولوجيا الناجعة قوميًا هي التي تستطيع أن تربط قيمًا متعددة: التحرر، العدالة، التنمية، الوحدة، المشاركة في إدارة السلطة، وتشكّل في ما بينها تركيبًا نظريًا تمزج فيه بين عناصر العلم إلى جانب عناصر أخلاقية ورموز ثقافية وأساطير، بهدف توجيه حركة الجماعة[53]. لكن العقلانية العربية لم تظهر - بحسب برهان - كازدهار مواقف وتوجهات أصلية نقدية موضوعية، بقدر ما ظهرت كاستيراد مُفقِر لنظريات[54] أدخلتها فئات عليا لتخليد سيطرتها، ولإخراج الجماعة من الساحة السياسية والاقتصادية والعقلية[55]، وحولتها إلى أيديولوجية فئة اجتماعية مندمجة في «المعاصرة» بدلًا من معاصرة المجتمع[56].

وسّع غليون إطار نقده ليشمل العقلانية الغربية، مُظهرًا حدودها من دون أن ينكر إنجازاتها؛ فهو بعد أن ميّز بين العقلانية كطريقة للاقتراب من الواقع تختلف

---

(48) غليون، «العقلانية ونقد العقل،» ص 103.
(49) غليون، مجتمع النخبة، ص 168.
(50) غليون، «العقلانية ونقد العقل،» ص 105.
(51) غليون، اغتيال العقل، ص 221.
(52) المصدر نفسه، ص 225.
(53) المصدر نفسه، ص 221.
(54) المصدر نفسه، ص 246.
(55) المصدر نفسه، ص 242.
(56) غليون، مجتمع النخبة، ص 177.

بحسب تطبيقاتها، وبالتالي يمكن أن يستخدمها الجميع، والعقلانية الأيديولوجية المنتمية إلى ميدان الإبيستمولوجيا والمرتبطة بالمذهب العقلاني والإنساني الذي أعلى شأن الإنسان وعقله، وادّعى لأوروبا دورًا مركزيًا في إنتاج قيم العقلانية وتعميمها كونيًا، وبسط مفاهيم عدة يمكن أن تكون قيمًا إنسانية عامة، بعد هذا كله، بيّن حدود هذه العقلانية، فاسترجع النقد البنيوي والفوكوي لها، وشدّد على حقيقة أن العلوم الحديثة قائمة على نفي العقلانية المركزية، وعلى تأكيد العقلانية التعددية، بتعدُّد موضوعاتها، وتعدد الاستراتيجيات الثقافية[57]، وأن ليس هناك من معقولية خارج الحضارات[58].

لهذا يربط غليون مستقبل العقلانية العربية بما تريد أن تكون عليه المجتمعات العربية كمدنية، ذات أسلوب في الحياة والنظر والعمل، وأن يكون لها مركز في هذا العالم، لأن العالم لم يكن، ولن يكون له مركز واحد، والغرب نفسه ما عاد يعتقد أنه مركز العالم[59].

ثالثًا: عقيدة التقدم/ الانكفاء على الماضي

إذا كانت الدولة التحديثية العربية قد ترجمت فكرة «التقدم» كتقليد للنماذج الأوروبية الجاهزة، ونظرت إلى نفسها كمركز لعملية التقدم[60]، فإن فكرة التقدم التي بشّرت بها النخب الحداثوية قدّمت تصورًا موازيًا يدعم دور الدولة على حساب الجماعة، واختلط عندها التقدم بالتحديث، فترجمته إلى دعوة تقليد أوروبا، وإلى تقدّم في الاستهلاك، ونظر إلى إشباع هذا الاستهلاك كمصدر للقيم[61].

يتعامل برهان غليون مع فكرة «التقدم» كما هي على حقيقتها، أي كأيديولوجيا لها جوانبها الإيجابية التي حفّزت أوروبا على تطوير نفسها، ولها أوهامها السلبية

---

(57) غليون، «العقلانية ونقد العقل،» ص 88-89.

(58) غليون، اغتيال العقل، ص 159.

(59) غليون، «العقلانية ونقد العقل،» ص 108.

(60) غليون، المحنة العربية، ص 139.

(61) المصدر نفسه، ص 142.

التي شكّل جزء منها فكرة المركزية الأوروبية والتفوق الغربي. ويتجلّى الجانب الوهمي الأيديولوجي في سحب فكرة التقدم الأيديولوجي (الذاتية) على فكرة التطور (الموضوعية)، وفي إظهار كل تطور كتقدم بحد ذاته[62]. ويشير إلى أن أوروبا الحديثة استبدلت التصور الدوري للتاريخ بالتصور التعاقبي المستقيم الذي جسده هيغل بصورته القصوى، إذ دمج «التطور» بالتقدم والتقدم بالعقل، فظهر كل تطور تقدمًا، وظهر له التاريخ كتقدم للعقل، تقف أوروبا في ذروته القصوى، فأسس مفهوم المركزية الأوروبية الذي تصبح فيه تواريخ الشعوب الأخرى عناصر هامشية في متنه أو قوامه[63].

يذكّرنا غليون بكيف تحولت العقلانية في بلادنا إلى عقيدة، يطغى فيها الجانب السلبي الأيديولوجي على جوانبها الإيجابية الفاعلة، واقتصرت على تحسين موقع النخبة والفئات العليا التي حاولت أن تغرس في الجماعة العربية الشعور بالدونية والنقص، لأنها لم تتطور كما تطور الغرب. وبما أن القصد الأساس عندها هو الوصول إلى ما وصلت إليه أوروبا، فإنه لم يبق للجماعة العربية «إلّا إخضاع الذات والإنسان، وتمزيقهما لصالح الموضوعات المصطنعة، موضوعات الاستهلاك والتبعية»[64]. ولم تدرك النخبة أن من أجل ألّا نسير إلى الاستلاب للماضي أو الحاضر الغربي، علينا أن نبدأ بالكفاح من أجل الحرية، مطلب كل تاريخ ومحرّكه[65].

1 - العلمانوية

انتقد غليون الطريق الخاطئة التي سلكتها النخب الحداثوية العربية في ترجمتها وتوظيفها لمفهوم العلمانية في بلادنا، وفكك معانيها الأصلية وتوظيفاتها التاريخية، فأشار إلى أن للعلمانية معنيين: **المعنى الأول** فلسفي ويتعلق بتنظيم العلاقة بين مصادر العقل العلمية والدينية والروحية والمادية، ويتجسد ذلك في نمو الوعي الخاص بالحياة والعالم والدنيا، وهو ثمرة طبيعية وعفوية لتطور

(62) غليون، الوعي الذاتي، ص 29.
(63) المصدر نفسه، ص 34.
(64) المصدر نفسه، ص 35.
(65) المصدر نفسه، ص 41.

الحضارة ولمستوى استخدام العقل، وترسيخ المعرفة والمشاعر الدنيوية، وهو ميل طبيعي لتطور المجتمعات كلها. والمعنى الثاني إجرائي سياسي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة، ومضمونه نزع القداسة عن نشاط الدولة وحكامها، وهو برنامج يعتقد غليون أنه نُفِّذ في العالم كله، وهذه الحال تنطبق، بشكل عام، على الدولة العربية الحديثة[66].

أمّا الأصل التاريخي لنشوء العلمانية في أوروبا، فيكمن - بحسب غليون - في تسلط الكنيسة على الدولة والسياسة، وعلى الضمير الفردي للمؤمن، وبالتالي حرمان المجتمع من تأسيس نفسه سياسيًا[67]، وهذا ما أدى إلى ولادة موقف علماني يدعو إلى تحرير الدولة والسياسة من سيطرة الدين (= الكنيسة)، بينما تطورت الدولة في الجانب العربي الإسلامي على نحو مختلف[68]، فلم تترك أي باعث جدي لإثارة مطلب العلمانية بالطريقة المصطنعة التي أثارها المثقف الحداثي العربي، فتاريخه السياسي القديم والحديث لم يشهد سيطرة «مؤسسة دينية» على الدولة أو على الضمير الفردي، بل شهد دائمًا سيطرة الدولة على الهيئة الدينية، وعلى الجماعة معًا؛ فمنذ الأمويين حتى الخلافة العثمانية، انقلبت الخلافة ملْكًا زمنيًا، فأطلق المسلمون على هذه الحقبة من الحكم عبارة «المُلك العضوض»، وساد نمط الدولة «السلطانية» التي ميّزت بين السلطان الزمني ومهمات الهيئة الدينية، ثم أعادت بناء هيئة دينية مرتبطة بها، ملأت بها أطر السلطة التشريعية والقضائية، وحولت مؤسسة الإفتاء إلى مؤسسة حكومة[69]، وهو ما لا يزال تقليدًا سائدًا إلى اليوم.

أدى إخضاع الهيئة الدينية، ومعها الجماعة المؤمنة، للدولة، إلى أن أصبح الإسلام ملجأ للجماعة ولاحمًا لها في وجه الدولة، ومقرًا للسياسة الحقيقية بما هي تنظيم لمعاملات الناس، ومصدرًا لأخلاقية تؤسس لتعايشهم. وصار مطلب تحرير المجتمع والدين من سيطرة الدولة واستبدادها، أي الدفع باتجاه الديمقراطية،

---

(66) غليون، نقد السياسة، ص 280-281.

(67) المصدر نفسه، ص 285.

(68) غليون، المسألة الطائفية، ص 84.

(69) غليون، نقد السياسة، ص 286، وغليون وأمين، حوار الدولة والدين، ص 18.

شرطًا لتأسيس مجال حر للسياسة[70]. كما أن الهيئة الدينية في العصر الحديث لم تقاوم تحديث الدولة في مواجهة الخطر الغربي، بل ساندت هذا التحديث، وهذا ما تجلى في مواقف مؤسسي المدرسة الإصلاحية الإسلامية، حيث أكد محمد عبده الطابع المدني للسلطة، ونفى وجود سلطة دينية في الإسلام، ولم يحارب العلمانية إذا فُهمت كرفض للسلطة الكهنوتية وكفتح لحرية الاجتهاد والعقل[71]. لكن مع انهيار المقاومة العربية الإسلامية للغرب وتفاقم التبعية، وعند ذلك فحسب، انقسمت الجماعة العربية بين روايتين: الرواية العلمانية والرواية الإسلامية[72].

تصاعد التطلُّب للعلمانية مع إخفاق الدولة التحديثية، فظهرت للعلمانية طبعة راديكالية للعلمانية جديدة، تعويضًا أيديولوجيًا لهذا الفشل وتعبيرًا عن تعثر نشوء وعي علماني حقيقي[73]، لكأننا أمام مفارقة عجيبة: ازداد التشديد على العلمانية في وضع غدت فيه الأنظمة العربية أكثر الأنظمة دهرية في العالم[74]، وكأن النخبة الحداثية عند غليون ما عادت تكتفي بما أنجزته الدولة من سيطرة على الشأن السياسي وعلى الهيئة الدينية، بل تريدها، الآن، أن تمد سطوتها لتطاول أيضًا ضمير الفرد وقلبه وعقله، في طبعتها الجديدة الشمولية للعلمانية!

2- من الحداثة والعلمانوية إلى الإسلاموية

انتزعت النخبة الحداثية «العلمنة» من سياقها التاريخي وحوّلتها إلى عقيدة أو شارة تمييز اجتماعي، فغدا أنصار العلمانية، مثل أنصار العقيدة الإسلاموية، غير قادرين على تحرير مفهوم الدولة من سيطرة العقيدة الحزبية[75]. وتحول شعار العلمانية إلى صور مقلوبة لمفهوم «حاكمية الله» الذي رفعته الحركة الإسلاموية[76]. والحال أن العرب، كما يرى غليون، لن يصلوا إلى السلام الداخلي ما دام بعضهم يطالب بفصل الدين عن الدولة، وبعضهم الآخر يطالب بدولة

(70) المصدران نفسيهما على التوالي، ص 97، وص 121.

(71) غليون، نقد السياسة، ص 302.

(72) المصدر نفسه، ص 450.

(73) غليون، المحنة العربية، ص 275.

(74) غليون، المسألة الطائفية، ص 76.

(75) غليون، نقد السياسة، ص 305.

(76) المصدر نفسه، ص 307.

دينية[77]، بدلًا من أن يحتكموا إلى المعادلة الديمقراطية. ولم تستطع العلمانية في المجال العربي - كما يشير برهان - لا أن تكون ديمقراطية مثل فرنسا، ولا رافعة لتكوين الدولة الواحدة مثل ألمانيا[78]. وكان مقتلها الحقيقي أنها غطّت على تفريخ الاستبدادية الحديثة، ولم تكن جزءًا من نشاط يدفع إلى الديمقراطية[79]. وغليون بهذا يُحمِّل المثقف العربي الحداثي، من دون وجه حق وبطريقة مبتسرة، وزر أنظمة الاستبداد التي كان هذا المثقف من ضحاياها، ثم وضع بصورة مبسطة، وبلا حجة مقْنعة، العلمانية ضدًا للديمقراطية وعالة عليها.

ما يريد غليون قوله هو أن المخرج الحقيقي من أزمة العلمانية والإسلامية هو البدء بالديمقراطية، أي إرجاع السياسة إلى أصحابها، فيتلمسها الحداثيون عبر الديمقراطية لا ضدها. و صبّ نقده للحداثة العربية ليقودنا إلى رفع قيمة الديمقراطية في حياتنا، وإلى تجاوز مجال (الدولة القطرية القزم) إلى العالم العربي الرحب، لتتمكن الجماعة العربية من الحوار الخلّاق والصعب مع الحضارة الراهنة، من موقع المشارك في صنعها. وهو وضع نفسه في مواجهة الحداثيين والتراثيين، لأنهما، في اعتقاده، متورطان في وضعية تاريخية واحدة تفرض عليهم إجابات «خاطئة» عن مشكلات حقيقية تفرضها أزمة النمو الحضاري العربي.

انطلاقًا من نقد غليون هذا لما يُسمِّيه الحداثة المشوهة التي شقّت المجتمعات العربية والإسلامية إلى فريقين، أحدهما يستقبل هذه الحداثة والعلمانية والآخر ما زال ينتمي إلى التقليد الإسلامي ويرفع شعار الدولة الإسلامية، أو على الأقل مطلب تطبيق الشريعة، يذهب في تفحصه ظاهرة الإسلام السياسي واستدعائها المتزايد لفكرة «الدولة الإسلامية» وشعار «الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف»، ليقول: «المشكلة الحقيقية في الثقافة العربية هي هذا الانشقاق المتزايد بين (ثقافتين)، لكل منهما منظومة قيم ومعايير ووسائل انتشار، وشبكات نقل متميزة تعزل إحداها عن الأخرى، وتقود إلى تكوين جماعتين متنافرتين لا تحتمل إحداهما وجود الأخرى، ليست لغتها بلغة الأخرى، ولا لسانها بلسانها، ولا قيمها بقيمها»[80].

---

(77) المصدر نفسه، ص 453.
(78) غليون، المسألة الطائفية، ص 66-67.
(79) المصدر نفسه، ص 60.
(80) غليون، مجتمع النخبة، ص 26.

على الرغم من قول غليون: «ليس معنى هذا أن التحديث خاطئ بحد ذاته»، فإن سلسلة استدلالاته تذهب بهذا الاتجاه أحيانًا؛ فهو يحمل على فاعليات التحديث ومظاهرها التقنية والأيديولوجية برمّتها، محمّلًا إياها مسؤولية بروز الإسلام السياسي حركيًا وفكريًا، كقوله: «هكذا حلّت الأيديولوجية العلموية محل الرؤية القديمة لدى النخب المثقفة، حاولت الفئة الأولى العلمانية أن تستفيد من الداروينية لتفرض مفاهيم الوضعية الغربية، وحلّت حكمتها الضيقة مكان حكمة الشريعة... أمّا على الصعيد السياسي، فحلّت العقائد العلمية محل المذاهب الدينية، والتحليلات الاجتماعية محل التأويلات الفقهية. وتركت مفاهيم العدالة والحق والخلافة مكانها لمفاهيم الاشتراكية والديمقراطية والجمهورية... وأصبح العلم أيديولوجية... وأصبح مذهبًا مغلقًا ووسيلة تضليل وإرهاب»[81]. ويذهب إلى حد القول: «إن منظومة القيم الثقافية الجديدة دخلت أولًا عن طريق مثقفين بعيدين نسبيًا عن الشعب وعن الأغلبية... ودخلت النزعة العقلانية من طريق الفئات العليا السائدة وحاولت أن تستخدمها لتخليد سيطرتها وتأمين ركود العلاقات الاجتماعية... ودخلت العقلانية العربية كحليف للطبقات العليا وللغرب المستعمر... بينما انكفأت الأغلبية الشعبية... إلى منظومة القيم التقليدية»[82]. إن فداحة نقده هو أنه يضع السلطة في موضع الدولة التي موضعها في غير موضع السلطة، ويضع معهما المثقف الحديث وقطاع التحديث بأسره في صف واحد من المسؤول عن أزمة الحداثة. ليس هذا فحسب، بل إن منطقه الضمني يضع القطاع التقليدي، بكل رموزه ومفكريه وبتجلياته المختلفة، في صف الضحية، على الرغم من أقوال أخرى له لا تتسق مع هذا المضمون!

يخلص غليون إلى القول إن «هذه السياسة الاجتماعية هي التي تفسّر ليس فقط استمرار (الخرافة) لدى الأوساط الشعبية، ولكن أكثر من ذلك تحول العقلانية الغربية المنقولة إلى المجتمع العربي إلى أيديولوجية لاعقلانية لاهوتية وخرافية من نوع جديد، أي استلاب عقلي»[83]. وبالتالي، فإن ما يريد غليون قوله هو أن التحديث قسّم المجتمعات العربية مجتمعين وثقافتين متنافرين، وهما على

(81) المصدر نفسه، ص 41.

(82) المصدر نفسه، ص 175-177.

(83) المصدر نفسه، ص 181.

تنافرهما ذاك يلتقيان على هيمنة روح العصبوية على سلوكهما، ذلك أن «الثقافتين العصرية والتقليدية تلتقيان على تقديس القيم ذاتها رغم اختلاف أشكالها: التعصب والقطيعة والترداد الطقوسي للأفكار والأقوال، والانغلاق، وفقدان روح الإبداع لحلول جديدة وروح الحوار... ورفض حرية التعبير والتفكير، والميل الدائم للقمع، والأمل بمحاربة الدكتاتورية والتسلط بدكتاتورية وتسلط جديدين»[84].

بناء على هذا، يُرجع غليون بروز ظاهرة الإسلام السياسي وشعار «الدولة الإسلامية» ومطلب تطبيق الشريعة إلى هذا المناخ العصبوي الشامل، وبالتالي يعتبر أن الحقيقة التي تكمن وراء بروز الحركة الإسلامية وشعاراتها ومفاهيمها هي الصراع السياسي على السلطة. كتب غليون: «من الواضح بالنسبة لي أن الناس لا يتنازعون في هذا السياق على تعيين حقيقة الإسلام... إنما يرتبط نزاعهم النظري بالصراع على السلطة الذي تستغرقه مسألتان رئيسيتان متفجرتان، لم يحسم أمرهما في المجتمعات العربية والإسلامية. الأولى هي: مسألة تداول السلطة، والثانية هي: مسألة علاقة الدولة ومؤسساتها بالمجتمع»[85]؛ فالدولة العربية الحديثة طورت آليات أفضت إلى تأبيد سيطرة النخب الحاكمة، فلا تجد النخب المعارضة الإسلامية التي تواجه سلطة تعتمد لتبرير حكمها على رأس مال رمزي ذي سمة علمانية، سوى الدين مصدرًا للشرعية، وسلاحًا لإزاحة النخبة الحاكمة، و«من هنا تشكل صياغة المذهب الإسلاموي الذي يربط النظام السياسي بالدين الأساس لبناء مصدر شرعية جديد، يبرر تغيير النخب الحاكمة التي تظهر بمنظار نخبة كافرة وليست شرعية»[86]. والحال أن تعلُّق هذه النخبة بالإسلام كسلاح يعينها في صراعها على السلطة مع النخبة الحاكمة المتشحة بأيديولوجيا حداثية وعلمانية، لا يعفيها، إن هي وصلت إلى السلطة، من الرضوخ لمفاهيم الحكم المعاصرة، وإلّا أدخلت البلاد في دورة جديدة من الاستبداد، وهذا غالبًا ما يحدث. كتب غليون: «في العمق، ليس للإسلاميين أو غيرهم من مهرب من التفكير في النظام السياسي اليوم انطلاقًا من مفاهيم العصر، وإن لم يفعلوا ذلك تحولوا، كما هو

---

(84) المصدر نفسه، ص 276.

(85) برهان غليون ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، سلسلة حوارات لقرن جديد (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دارالفكر، 2004)، ص 72.

(86) المصدر نفسه، ص 73.

حاصل مع طالبان أفغانستان، إلى أناس خارجين عن العصر، يعيشون في عالم غير عالم مجتمعهم»[87]. ويذهب إلى القول أيضًا إن «مصطلح الدولة الإسلامية نفسه مبتدع حديث، يعبّر عن تأثير الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد»[88].

يعارض غليون أولًا التفسير الذي يُعيد انبعاث الحركة الإسلامية إلى العامل السياسي وحده الذي يرى في الطلب على الإسلام تعبيرًا عن إخفاق الحركة القومية العربية في تحقيق أهدافها، وتعويضًا لها في الوقت ذاته. ويعارض ثانيًا التفسير الاجتماعي الذي يربط بين نمو الحركة الإسلامية وتفاقم الأزمة المادية الاقتصادية في البلدان العربية، وتفاقم التفاوت بين الطبقات الاجتماعية وفي ظلها، وانهيار مشروع التنمية الاشتراكية وغير الاشتراكية، وانخفاض أسعار المواد الأولية، وانتشار الفساد، فاندفع الجميع إلى القيم والتقاليد القديمة، للبحث عن حلول وهمية. ويعارض ثالثًا التفسير الذي يُعيد المد الإسلامي إلى البنية العقلية العربية الإسلامية، وإلى استمرار هيمنة الذهنية القديمة وغياب التوجهات العقلانية عنها؛ فهو يرى أن هذه التفسيرات تنطلق من رفض الاعتراف بمشروعية وجود التيار الإسلامي، واعتباره ظاهرة من خارج المجتمع وتعبيرًا عن انحطاطه الداخلي وسقوطه في شرك اللعبة الخارجية. ويدعو إلى توسيع زاوية النظر إلى دواعي الحركة الإسلامية التي يرى أنه لا يمكن أن تُفهم اليوم، ولا أن يكون لتفسيرنا لها معنى مقبول «إذا لم ننجح في تحديد الدوافع التي حملت على الربط من جديد، في المجتمع العربي الإسلامي، بين الدين والسياسة، بعد قطيعة أو شبه قطيعة حصلت خلال بعض العقود»[89].

بعد هذه المقدمات الكبيرة، ينقلنا غليون إلى تفسير مبسّط أُحادي الجانب هو التفسير الثقافي لبروز الإسلاموية، بمعنى أن الحركة الإسلامية أتت ردًا على ما يعتقد غليون أنه أزمة هوية عانته المجتمعات العربية والإسلامية، في إثر تكوين الدولة الحديثة التي يسمّيها أحيانًا «دولة وطنية»، وأحيانًا أخرى «دولة قطْرية»، فنظر الإسلاميون إلى هذه الدولة بطريقة تبسيطية وتعميمية، وحوّلوها إلى مصدر

(87) المصدر نفسه، ص 77.

(88) المصدر نفسه، ص 50.

(89) غليون، نقد السياسة، ص 206.

لكل الشرور، متبنين وجهة نظر عدمية تجاه الدولة القائمة لمصلحة صور مثالية لدولة مُتخيلة لا يتم الوصول إليها بتدمير الدولة الواقعية (الوطنية - القطرية)، حاملين بذلك نظرة مانوية تجعل من هذه الدولة مصدرًا للشر، والدولة المثال المُتخيلة (الإسلامية الطوبى) مصدرًا للخير! بدلًا من أن يدفعوا إلى تمركز النشاط السياسي على هذه الدولة وعلى آليات عملها لإجراء تغيير ممكن.

ينظر غليون إلى الدولة العربية الحديثة، وسياسات النخب الحداثية التي تقودها، على أنها علّة أزمة الهوية ومصدر لتلك الأزمة، فيذكر أن أزمة الهوية إنما تمتد بجذورها «في تربة المفهوم الوطني ذاته الذي صاغته، وعاشت عليه الدولة الحديثة في العالم العربي منذ نشوئها. فقد حرصت هذه الدولة منذ لحظة ولادتها، على أن تنتزع لنفسها هوية خاصة، تميزها عن الإرث الحضاري العربي الإسلامي التقليدي الذي يشكل استمراره وإحياؤه تحديًا دائمًا لها ونفيًا قائمًا لشرعيتها». ثم يربط غليون بين تكوين الدولة الحديثة هذه والعلمانية وتفاقم مسألة الهوية، فيقول: «وقد كانت الفكرة العلمانية نفسها، كما ظهرت في الحقبة الأولى من هذا القرن العشرين، أي كمسعى للفصل بين الدين والدولة، إحدى أدوات ترسيخ هذه الدولة، ومعها الفكرة الوطنية المعزّزة لها، وتأكيد شرعية وجودها. وحدث هذا في مصر أولًا ضد الجامعة الإسلامية، ثم في المشرق الآسيوي ضد الهيمنة العثمانية، وفي ما بعد في المغرب العربي كوسيلة لتدعيم الوطنيات الوليدة الناشئة بعضها إزاء البعض الآخر. لقد برزت الدولة القطرية - الوطنية منذ البداية كبديل عن (الدولة الإسلامية)... ثم كانت هناك منافسة دفينة، قوية ودائمة بين الفكرة الوطنية والفكرة الإسلامية العربية، فبقدر ما كانت الفكرة الوطنية تقدم الشرعية للدولة القائمة، كانت الفكرة العربية الإسلامية تغذي، من وراء الدول القائمة والكيانات، الحلم الدفين (وإن كان وهميًا) بالسيادة والكرامة والقوة التي لم تستطع دولة ما بعد الاستقلال الوطنية أن تحققها»[90].

ثم يشير إلى أن «الفكرة الوطنية» - أي التعلق بالدولة القائمة - ما لبثت أن أصابها الوهن «في كل مكان تقريبًا مع إجهاض الدولة القطرية». عند ذلك، انطلق البحث من جديد «عن أطر مرجعية جديدة ترتكز عليها في تحديد هويتها، أي في

(90) المصدر نفسه، ص 207-208.

التعرف على نفسها، وتعريف الآخرين عليها، وتحديد الإطار الذي تستطيع فيه أن تبني أفق مبادرتها التاريخية، التنموية والسياسية والاستراتيجية. وهكذا اكتشفت من جديد، أو أعادت اكتشاف، الإسلام كمصدر لتجديد قيم التواصل الاجتماعي وإعادة بناء الروح الوطنية، بما هي ضرورة للتماهي الداخلي... فأخذت عملية المعارضة للدولة القائمة... صورة استعادة الهوية الجماعية الكبرى الدينية التي كان قد ضحي بها (!) من قبل لصالح ترسيخ الكيانية القطرية»[91].

بناء على هذا، ينوّه غليون في هذا السياق بأن «إحياء العقائدية الإسلامية يمثل محاولة - وإن كانت زائفة - لإعادة إحياء اللُّحمة الذاتية للجماعات التي يعمل الضغط الدائم للنظام العالمي والغربي المادي والسياسي والثقافي على حلها نهائيًا»، وهذا يفسر، في نظره، «كيف أن العودة العامة إلى الإسلام، وهي المحيط الذي تتغذى منه الإسلامية كتأكيد على الخصوصية، تأخذ شكل العودة إلى القيم الروحية والتراثية التي تقف في وجه القيم المادية التي كانت وما زالت تُعتبر من الخصائص الغربية أو الحديثة»[92].

يضعنا غليون في هذا المناخ من «الأزمة» ليفسر صعود الحركة الإسلامية وبروز مفهوم «الدولة الإسلامية»؛ هذا الصعود يفترض تجديدًا للعمل السياسي، وبالتالي إعادة بناء النخب السياسية، ومن ثم تجديد العقائد الحاكمة أو القائدة، وهو ما يدفع إلى زيادة الضغط على الإسلام كرأسمال رمزي قابل للتثمير في صراعها السياسي، لكن «وحتى تحويل الإسلام إلى مذهبية سياسية اجتماعية تعمل على إعادة ترتيب مسألة السلطة الاجتماعية العامة، لا بد من (= أي يفترض) إعادة تفسير وتحديد مكانته (أي الإسلام) في منظومة القيم الاجتماعية الواعية والمنظمة، وبما يجعله يرد على الحاجات الجديدة... ولا يعني هذا التوظيف (للإسلام) إلّا إعادة التأويل حسب المنطق السياسي السائد في الحقبة الحضارية، للعقيدة الإسلامية، بما يسمح بتحويلها إلى عامل تكوين السلطة الجديدة»[93].

يلخص غليون منطقه التفسيري هذا بالقول: «إن أحد مصادر النمو الكبرى

---

(91) المصدر نفسه، ص 208.

(92) المصدر نفسه، ص 228-229.

(93) المصدر نفسه، ص 236.

للحركة الإسلامية السياسية في الوقت الراهن هو صعود القيمة المقارنة للمرجعية الإسلامية الحضارية والدينية في تقديم فرص إعادة تكوين وبناء العقيدة الاجتماعية التي انهارت أسسها الحديثة»[94]. لهذا، فهو يرى أن السؤال الملائم الذي يجب أن يطرحه المد الإسلامي على الباحث ليس هل تستجيب العقائدية الإسلامية لحاجات التقدم الحضاري أم لا، بل لماذا توجهت الحركة الاجتماعية نحو استلهام المرجعية الإسلامية، وما الذي يفسر نجاح الحركة الإسلامية في تحويل العقيدة الدينية إلى خطاب السلطة؟ وبالتالي، لماذا لم تنجح حركة الإخوان المسلمين في الأمس، ونجحت الحركة الإسلامية المعاصرة اليوم، ويصبح شعار الإسلام مستودع آمال المساواة والكرامة الذاتية والعدالة؟ والجواب عنده هو أنه التقى، في هذا اليوم، الدين المهمش بالشعب المستبعد من الحياة والحضارة، ليجعل منه قاعدة وإطارًا للاندماج خارج النظام أو/ ضد النظام الاجتماعي السياسي السائد!

رابعًا: نقد شعار الدولة الإسلامية/ تطبيق الشريعة

يحيلنا غليون، في إطاره التفسيري لنشوء الحركة الإسلاموية الاعتراضية العنيفة، إلى التبدلات الاجتماعية الكبرى التي صاحبت تطور الدولة «القطْرية» أو الوطنية العربية الحديثة التي استلهمت في تكونها وتطورها الحداثة المشوهة، وأحدثت فراغًا هائلًا في الهوية الثقافية للجمهور مترافقًا مع تهميشهم، وإخراجهم من دائرة المشاركة. وفي هذا المناخ جرى استلهام الإسلام بعد أن أخضعته الحركة الإسلامية للتوظيف السياسي.

إذًا، لا يمكن فهم مشكلة العلاقة بين الإسلام والدولة عند غليون خارج إطار أزمة الاجتماع السياسي ذاته، ورؤية هذا المجتمع لنفسه وما يواجه من تحديات داخلية وخارجية. فدراسة هذا الاجتماع هي التي تستطيع أن تقدم إلينا معرفة حقيقية بمقاصد تعامل المجتمع العربي الراهن مع الدين وطرائقه، وبالمشكلات التي يثيرها الصراع حول الإسلام وفي الإسلام[95].

---

(94) المصدر نفسه، ص 242.

(95) المصدر نفسه، ص 24.

يرى غليون أن نشوء الحركات الاجتماعية، الدينية والدنيوية، وتطورها لا يُفهمان من خلال الرجوع مباشرة إلى النص، بل إلى التاريخ بما هو دينامية باعثة على تغيير المفاهيم وتبدل قيم الجماعات؛ هذه التحولات العميقة هي التي دفعت إلى إجراء إعادة تقويم جذري للتراث الديني والعقلي وتوزيعه بحسب حاجات الصراع القائم، وتوظيفه في ضوء الأغراض السياسية. والواقع الاجتماعي والتجربة التاريخية هما مستودع هذا الوعي ومفاتيحه. وبهذا المعنى أيضًا، ليس مضمون «الدولة الإسلامية» ثمرة ماهيات ثابتة مكرسة بالنصوص الأولى، ولا يمكن تبديلها أو تحويرها، لكنه أتى كترجمة للحاجات التاريخية التي تدفع إلى استلهام هذا المفهوم وشحنه بالمعنى والقيمة. وهذا يعني كذلك أن النزاع الراهن في الإسلام ليس بالضرورة تعبيرًا عن الاستمرار في نقاشات وجدالات كلامية قديمة، وأن موضوع الخلاف الحقيقي ليس قائمًا في الإسلام، وأن ذلك المضمون لا يمكن أن يوجد خارج توظيفات الواقع الاجتماعي وما يعيشه هذا الاجتماع من تناقضات في نظمه السياسية وأصوله الاجتماعية. وبذلك، فإن فهم ما يجري اليوم على الساحة السياسية والدينية والمدنية العربية يقتضي تمييز الإسلام كواقع ديني يمارسه المسلمون ويشكل المصدر الأول للقيم الأساس التي تستند إليها الذاتية العربية والإسلامية، من الإسلام كواقع سياسي، أي كتنظيمات سياسية. ويقتضي ثانيًا عدم الخلط داخل الحركة الإسلامية السياسية نفسها بين أطرافها وتياراتها المختلفة؛ فالسبب الأكبر في فساد الأرضية النظرية التي يطرح من خلالها اليوم موضوع الإسلام في المجتمع العربي، هو تجاهل واقع الإسلام الديني في سبيل تجييره لمصلحة المعركة السياسية لهذا الطرف أو ذاك، واعتبار الإسلام القائم المعيش غير صحيح، والقفز فوق الإسلام المعيش كي يصل الإسلاميون إلى القول بعقيدة جديدة في الإسلام تخالف ما يتفق عليه أغلب المسلمين من أنه عقيدة الإيمان.

بناء على هذا، فإن التشديد على أن هناك إسلامًا «صحيحًا» يمتلكه الإسلاميون ويتفق مع «النص» هو ادعاء من الصعب إثباته، بل إن هذا الادعاء ما هو إلّا مدخل لادعاء الهيمنة، وذريعة للاستحواذ على السلطة الروحية كمعبر للتحكم بالسلطة السياسية وقاعدة للانطلاق تستند إليها الحركة الإسلامية

السياسية المعاصرة في دعاواها[96]. وينتج من هذه المقدمات قول غليون: «إن رفض النظر إلى... واقع الإسلام، لا يعبّر فقط عن رغبة في مصادرة التاريخ، ولكنه يمنع أي فرصه واقعية لتحقيق الإصلاح في أي اتجاه أردناه، ويعمل على إلغاء أي نقاش جدي في الإسلام، فلا يعبّر هذا الموقف عن اهتمام الإسلاميين... بمصير الإسلام أو إصلاحه وتجديد معانيه وعقائده، بقدر ما يعكس مطلبهم في تحويله وسيلة لتأكيد عقائديات سياسية... إن كل ما يطلبونه هو توظيفه واستثمار رصيده التاريخي والروحي في عملية تتجاوزه»[97].

من هنا، فإن شعارَي «الدولة الإسلامية» والإسلام دين ودولة ليسا إلا تفسيرًا حديثًا تغذيه مشكلات الإسلاميين الراهنة؛ فوفق رأي غليون، «لم يفكر الإسلام... بالدولة، ولا كانت من مشاغله قضية إقامة الدولة، لكن الدولة كانت، دون شك، أحد منتجاته الجانبية الحتمية، وليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها. فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين والروح بالمعنى الإرادي والحرّي والباطني كوعاء للرسالة، مقابل الدولة التي كانت رديفًا لقوة السيطرة القهرية، وكلمة (الدولة الإسلامية) نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبّر عن تأثير الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد»[98]. أمّا في شأن التجربة النبوية مع الدولة، فيرى غليون أن «النبوة ليست حاصل جمع السياسة والدين، ولكنها حالة استثنائية، وسياسة كاملة من حيث هي دين، مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الذي يجعل الجماعة مسيَّرة مباشرة، يومًا بيوم وساعة بساعة، من قبل القدرة الإلهية. وكان شعب المسلمين يعيش الحالة باعتبارها حالة إلهية... ولم تكن غاية اجتماع هذا الشعب ومبرر وجوده أيضًا رعاية المصالح الدنيوية، ولكن هداية البشرية». ويتابع: «في هذا المنظور الرباني، لم يكن للدولة مكان ولا مقام ولا نصيب، بل كانت رمزًا للحكم اللاديني، أي للملك الكسروي والرومي الظالم والمتسلط الذي لا مبدأ له ولا رسالة سوى البقاء»[99]. والنبوة عند غليون «لا تقود المؤمنين إلى الدولة، لكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة

---

(96) المصدر نفسه، ص 16-18.

(97) المصدر نفسه، ص 18-19.

(98) المصدر نفسه، ص 58.

(99) المصدر نفسه، ص 60.

والدنيا معًا، بما تنذر له من مهام ربانية وفوق تاريخية. لقد باع المؤمنون أنفسهم لله. وهكذا، ما كان من الممكن أو المشروع الحديث عن دولة إسلامية. ولقد سمّوا اجتماعهم فيما بعد، دار الإسلام، أي فضائه، والمجال الملحمي الذي ينتشر فيه ويتحقق»[100]. فالإسلام، كما كتب غليون في مسألة الحكم، «لم يقدم إلّا مبادئ تربوية ملهمة للسلوك البشري، وترك للناس أن يقرروا في بناء نظمهم التاريخية للعقلية الفلسفية والفقهية، أي طرق استنباط الأحكام القانونية والسياسية والاقتصادية والحربية»[101]. ويدلل على ذلك بالطريقة التي واجه فيها المسلمون مرحلة غياب النبي من بين ظهرانيهم، فيشير إلى أن بعد وفاة النبي «لم تطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة، لكن طُرحت مشكلة الخلافة... وهي خلافة بالمعنى الحرفي للكلمة، أي نيابة الرسول، لكن مع مراعاة انتهاء النبوة الحية، واستمرارها فقط عبر القرآن. ولذلك لم تكن هناك حاجة للتفكير بالسياسة. لقد كان المطلوب الاستمرار على النهج المحمدي... ولم يخطر ببال أحد أن يبني دولة أو يرث سلطانًا». ولم يفهم الخلفاء الراشدون من الخلافة على أنها سلطة سياسية عادية متميزة من سلطة الدولة والممالك التقليدية في تمسكها بالدين، بل نظروا إليها على أنها خلافة رسول الله، فكانت إذًا تعبيرًا عن استمرار مهمة الهداية والتبشير. ويختم غليون تقريره عن الخلافة بالقول: «وباختصار، لم تكن الخلافة سلطة على أمة، أي دولة، لكنها كانت امتدادًا لحالة روحية تمتزج فيها دون تمييز وتتماهى مع العقيدة والجماعة... تلك هي السياسة الدينية بإطلاقها ونموذجها المثالي... ولا يعني هذا أنه لم يكن هناك سياسة ونزاع حقيقي على السلطة فيها، كما أظهرت الوقائع العديدة، ولكن هذا الصراع كان على السلطة الدينية وداخل إطار الدين نفسه»[102].

يذهب غليون إلى أن هذا التصور العام لطبيعة سلطة الخلافة هو الذي يفسر الاتفاق في الرأي العام الإسلامي، منذ القرون الأولى وحتى اليوم، حول معنى التحول الكبير الذي أدى إلى زوال الخلافة الراشدية ذات الصلاح الديني، والانتقال إلى المُلك العضوض، أي دولة القهر وحكومة المصالح والتسويات

---

(100) المصدر نفسه، ص 61-62.

(101) المصدر نفسه، ص 88.

(102) المصدر نفسه، ص 63.

السياسية، أو الكسروية والقيصرية كما كان المسلمون يسمّونها، وهي المُلك الذي لا بد من أن يقوم، بسبب افتقاره إلى الهدى الديني، على السلطان، أي على القوة الصماء التي لاروح فيها. ويبدأ بالمرحلة الأموية، إلى أن يكتب: «إن هذا الفصل القاطع الذي احتفظ فيه الوعي الإسلامي المثقف والشعبي معًا، بين حقبة راشدية وحقبة لادينية، قهرية محضة، هو التعبير الصادق عن هذا التمييز الواضح بين الخلافة بمعنى الهداية الدينية، وبين الدولة بما هي تعبير عن الولادة الجديدة للقوة الدنيوية أو الزمنية أو الطبيعية كمحور للاجتماع المدني»[103]. وأشار إلى أن «جاء انتصار السلطة السياسية الزمنية التي جسّدها حاكم الشام، معاوية، على سلطة الخلافة ورمزيتها الروحية، وهو ما عُرف بالفتنة الكبرى، ليعزز ديناميكية تحول الحركة الدينية التبشيرية إلى دولة، وليجعل هذا التحول غير قابل للارتداد والتراجع»[104]. ولا تعني هيمنة «الدولة العضوض» أو المُلك العضوض، لدى غليون، القضاء على الفكرة الدينية في السياسة، بل إن ما حدث في الواقع هو «إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها. وهذا هو الفرق الجوهري مع الخلافة كوراثة للنبوة. ورغم قيامها على أنقاض الخلافة، فسوف تحتفظ بلقب الخلافة الصورية حتى النهاية»، إلى أن يقول: «وقد شملت هذه الدولنة الدين كله، فجعلته نوعًا من الحزبية المرتبطة بالدولة، فنشأ على هذا الأساس حزب السنّة، الأغلبية، وتحولت الشيعية العلوية نفسها في مقابلها إلى حزب معارض»[105].

كانت الدولة، أو المُلك العضوض، «وسيلة الإسلام للتحول من دعوة سامية فوق - تاريخية، أي من خارج العالم والتاريخ، إلى حقيقة تاريخية، بشرية وتجسيدها في جماعة وأمة وحضارة... فما دام من غير الممكن التفكير بدولة دينية، وما دامت أسس الدولة الدينية قد أُلغيت بداية، بإلغاء العِلم الديني المُحتكر والاتصال الرباني، أي ميراث النبوة، فقد كان من الطبيعي، بل الحتمي أن تسير الأمور في اتجاه الدولة المدنية التي تستلهم الدين»[106]. أمّا في ما يتعلق بأنموذج

(103) المصدر نفسه، ص 64.

(104) غليون، النظام السياسي، ص 61.

(105) غليون، نقد السياسة، ص 80-81.

(106) المصدر نفسه، ص 83.

الحكم، فإن «نظام الخلافة الإسلامية أوالنظام السلطاني الإسلامي ينتمي إلى الصنف ذاته من النظم السياسية، الذي يضم النظم الملكية الغربية، أو النظم القيصرية، أو الإمبراطورية الآسيوية»[107]؛ فالعنصر الذي يحدد أنموذج الحكم هو الأسلوب الذي يعين مبدأ صدور السلطة ومرجعيتها ونمط ممارستها والقواعد التي تخضع لها، لا الثوب الديني المُتصوَّر عنها.

يرجع غليون ليؤكد أن الدولة التي أعقبت الخلافة النبوية هي بالتأكيد ليست إسلامية من حيث هي بنية وجهاز وبنية سياسية؛ إذ كانت الأمم قبل ذلك قد أنشأت دولًا كثيرة «لا تختلف عنها في التنظيم والإدارة والتدريب، وهي ليست إسلامية بمعنى أن السلطة فيها معصومة وملهمة من قبل الله... وهي ليست إسلامية من حيث إنها تقوم بتطبيق العدل الإلهي... فهي بعكس دولة الإيمان ذات بنية قيصرية، وأهداف لا تختلف عن أهداف أية دولة أخرى... وطريقة ممارسة الحكم... لقد كانت دولة إسلامية فقط بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية، ولم تطبق الشريعة في حدود ما تمليها عليها مصلحتها لأنها دولة الدين، ولكن لأن أي دولة لا تستطيع أن تطبق إلّا شريعة المجتمع»[108].

بناء على هذا، فإن طرْح الإسلاميين مفهوم «الدولة الإسلامية» لا يتسق مع تاريخ التجربة السياسية العربية الإسلامية؛ فالدولة السلطانية التي سادت بعد الفترة القصيرة للخلافة النبوية لم تتعامل مع «الشريعة» أو القواعد الفقهية إلّا بما يتسق مع مصالحها، وشهدت هيمنة السياسي (= السلطة السياسية) على الديني (= الهيئة الدينية). وطوال هذا التاريخ، لم يدّع أحد من الحكام، سلطانًا أكان أم خليفة راشديًا، عصمته أو صلته بالوحي. أمّا في العصر الحديث، فليس انتماؤهم الديني هو ما يجمع الناس في الدولة. ويؤكد غليون هنا أن من غير الممكن بناء دولة حديثة على أساس الانتماء الديني ولمجرد الشراكة في الإيمان، حتى لو افترضنا وجود شعب مكوّن كله من المسلمين؛ إذ إن مجرد الحديث عن دولة إسلامية يلغي فكرة المواطَنة الفردية الحرة والمسؤولة ليحل محلها مفهوم الجماعة المتحدة بالدين. بل إن غليون ينفي حتى فكرة وجود مواطَنة إسلامية، أي مكوّنة

---

(107) غليون، النظام السياسي، ص 31.

(108) غليون، نقد السياسة، ص 84-85.

من مسلمين ينظرون إلى أنفسهم كأفراد أحرار متساوين، ما دام أنهم ينظرون إلى أنفسهم كمجموعة متضامنة خاضعة معًا لقيادة دينية يعبر عنها أصحاب الاختصاص من الفقهاء والعلماء المجتهدين. ويكتب بوضوح: «فمجرد الحديث عن دولة إسلامية يعني أن على المسلمين الكف عن النظر لأنفسهم كأفراد أحرار، بل كمؤمنين، والانخراط في منطق التماهي الديني، والتسليم بنمط من العلاقات الأخوية والروحية التي تؤمن للسلطة الدينية الأسبقية عند الفرد، وتضمن لها التفوق على السلطة السياسية العمومية..: النابعة من تصويت المواطنين». ومن ثم يخلص إلى القول: «إن منطق الإيمان القائم على أسبقية الولاء للجماعة وتطبيق شريعتها وتقاليدها وعرفها، لايمكن إلّا أن يُفسد منطق الانتماء إلى الدولة أو الرابطة السياسية القائمة على أسبقية التعاقد بين أفراد أحرار ومتساوين، يجمع بينهم العقد الذي تواضعوا عليه وبالتالي الولاء للقانون..»[109].

خامسًا: دولة الشريعة أم دولة القانون؟

إن رهانات شعار الدولة الإسلامية ترتبط، عند غليون، وبشكل رئيس، بإقامة السلطة الإسلامية، أي سيطرة الحزب الإسلامي وتطبيق الشريعة وإحياء التراث، فيصبح شعار الدولة الإسلامية محورًا لعقيدة تغيير شامل. وهذا ما يجعل من عقيدة «الدولة الإسلامية» عقيدة ثورية، ومن هذا التوجه الراديكالي ينبع «التشكك بنوايا الحركات الإسلامية واتهامها بعدم احترام الشرعية» من الآخرين، فيتحول شعار تطبيق الشريعة إلى مصدر اختلاف وصراع بين الأطراف المتنافسة، وكل ذلك يعبر عن تبدل جذري في فهم طبيعة الشريعة ودورها وطرائق ممارستها. وهذا الشعار (تطبيق الشريعة) يؤلف القاسم المشترك بين الإسلاميين، وينطوي رفعه على اعتقاد الإسلاميين الجازم «بأن أحكام الشريعة واضحة وصريحة، ولا تحتاج سوى للإرادة السياسية لتطبيقها»، بينما الممارسة - بحسب غليون - تبيِّن أن السلاطين لا تعنِي لهم الشريعة «أكثر من الاسترشاد بآراء الفقهاء، ولم يكن هذا يمنعهم من تطبيق إجراءات وقوانين غير مستقاة مباشرة من الكتاب والسنّة»[110]،

(109) غليون، النظام السياسي، ص 206-207.
(110) غليون، نقد السياسة، ص 358.

على الرغم من أن تطبيق الشرع لم يكن موضعًا للاعتراض كحاله اليوم. كما أن الدولة الإسلامية السلطانية التقليدية طبّقت أحكام الشريعة، لكن هذا لم يمنعها «من أن تكون دولة تعسفية».

مقارنة بالماضي، يلاحظ غليون: «... ارتبط نشوء الدولة الإسلامية الأولى بتضييق دائرة المقدس إلى أقصى حد، وفتح مجال الاجتهاد العقلي المدني أمام المجتمع في كل الميادين، بما في ذلك ميدان القانون والفقه والأحكام. أمّا في التجربة الراهنة، فإن شعار تطبيق الشريعة... يضفي عليها (على الشريعة) طابعًا مقدسًا... فيؤدي وضع اجتهاد الفقهاء على مستوى الأحكام الدينية النصّية إلى تحويل النقل إلى مصدر وحيد للمعرفة والقانون»[111]، مع العلم أن أحكام الشريعة هي في الأساس قواعد قانونية وتشريعية استنبطها الفقهاء، وهم بشر غير مقدسين، ومدونتهم الفقهية غير مقدسة أيضًا، و«لا تُنسب الشريعة إذن بالمعنى الفقهي إلى الله، فهي ما استخرجه فقهاء المسلمين ومجتهدوهم من دين الله لصوغ قانون لمجتمعهم... وهي ليست إلّا قانونًا عقليًا أو مبنيًا على الاجتهاد العقلي..»[112].

من وحي النص الواحد وبناء عليه – بحسب غليون – سوف تتطور مذاهب فقهية وتصورات كونية وآراء بشرية مختلفة ومتنوعة بتنوع الجماعات الإسلامية، واختلاف المصالح التي تفرق بينها. ومن ثم، أخذ هذا النص الثاني، عبر التاريخ بالفعل، شيئًا فشيئًا مكان النص الأول، وغطى عليه إلى حدّ كبير حتى مجيء حركة الإصلاح الديني؛ فالاجتهاد لا ينفصل عن العصر، ولا عن الهموم والمشكلات الاجتماعية التي ينشأ في مواجهتها. يقول غليون: «التأويل يدفع في اتجاه تأليف نص مواز للنص الأول ومختلف عنه، لأنه ثمرة جهود أناس يخضع فهمهم للقرآن إلى الشروط التاريخية التي حصل فيها، وإلى ظروف نشأتهم وتربيتهم وتعليمهم وموقعهم الاجتماعي ومصالحهم الخاصة. هذا النص الثاني هو مانسميه في الإسلام: الفقه بالشريعة»[113]. لهذا، يرى غليون أن النظم السياسية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية ليست انعكاسًا مكافئًا ومطابقًا للميول والأفكار والنظريات

---

(111) المصدر نفسه، ص 364.

(112) المصدر نفسه، ص 369.

(113) غليون، النظام السياسي، ص 35-36.

الفقهية التي طورها المجتهدون المسلمون؛ فالعكس هو الصحيح، ذلك أن المذاهب تتطور في معظم الأحيان استجابة لوضع تاريخي واجتماعي معيّن، وكان المجتهدون ينظمون الفقه السياسي بحسب حاجة النظام، ولم يفصّلوا النظام بحسب العقيدة، فكان تاريخ المسلمين السياسي تاريخًا دنيويًا[114].

لا يعني غليون بمحاجته هذه استبعاد الأحكام الفقهية من القوانين المدنية بشكل مسبق، بل يعني «أن الأحكام تصبح أحكامًا إنسانية منذ اللحظة التي تنضم فيها إلى المدونات القانونية، وتحاكم حكم القانون. أمّا إذا نظرنا إليها (إلى الأحكام) كتعبيرات مقدسة للشريعة، ففي هذه الحالة لا يكون للسلطة التشريعية المجسَّدة بالمجالس النيابية أي مشروعية، ذلك أن الإنسان لايحق له أن يُشرع!»[115].

استنادًا إلى هذا، يعتقد غليون أن ما يطلبه الإسلاميون اليوم لا يختلف عمّا طرحه الفقهاء قديمًا من ضرورة إلزام الإمام بالشريعة، اعتقادًا منهم أن في هذا الإلزام بناء للدولة الإسلامية. والحال أن هذا لا يحل مشكلة الدولة التي لا تتعلق بنوعية القوانين والشرائع التي تلتزم بها السلطة، بقدر ما تتعلق بتحديد وسائل ممارسة السلطة التي تملك القوة الضاربة؛ فنظرية السلطة ليست نظرية في الأخلاق ومنظومة القيم الدينية وغير الدينية، بل هي نظرية في قواعد استخدام القوة، وفي آليات استخدامها. أمّا في ما يتعلق بالحساب النهائي، فهو من شأن الله، ومتروك له، ولا يمكن لسلطة مدنية يمارسها بشر أن تخلط نفسها بسلطة الله، أو تدّعي تطبيق حسابه، ليصل إلى القول: «من هنا، فإن إثارة شعار لا سلطان إلّا لله في كل مرة تُطرح فيه مشكلة السلطة الأرضية، سلطة البشر العملية، لا يمكن إلّا أن يقود إلى منع التفكير الجدي بالسلطة السياسية ومستلزمات إخضاعها والسيطرة عليها، وبالتالي الهرب إلى الأمام... الذي قاد دائمًا إلى تدعيم الدولة الاستبدادية القهرية»[116]. أمّا نظرية الحاكمية الإلهية، فهي، بحسب غليون، البعث الحقيقي والبسيط والدقيق لـ «مفهوم السلطان الكنسي المسيحي الماضي، بما هو

---

(114) المصدر نفسه، ص 42-43.

(115) غليون، نقد السياسة، ص 378.

(116) المصدر نفسه، ص 128-129.

تعبير عن جعل مستوى العلاقة الدينية هو المستوى الأول أو الوحيد في الجماعة لاستشفاف وتنظيم الممارسة الاجتماعية والحضارية»[117].

نبّه غليون إلى الفرق الجذري بين الشريعة والقانون: «لعل الفرق الجوهري بين الشريعة والقانون، هو بالضبط في أصول استنباط الأحكام في كل منهما. ففي حين أن أحكام الشريعة منوطة بهيئة من العلماء المؤهلين الذين يمثّلون الحفاظ على استقامة العقيدة... تصدر أحكام القانون عن سلطة دولة ولا قيمة لها ما لم تكن مرتبطة بدولة وجهاز تشريعي وتنفيذي وقضائي معًا، أي هي جزء من مؤسسة الدولة. وليس لها هدف سوى الحفاظ على المصالح الدنيوية المتنوعة والمتباينة للناس وتنظيمها بصرف النظر عن عقائد واعتقادات الأفراد وانتماءاتهم وولاءاتهم الخاصة»[118]. والحال، عند غليون، أن «الدولة ليست ملك أي دين، ونحن لسنا ملك أي دولة. إنها (أي الدولة) ملك مواطنيها، أي الناس الذين يشتركون في بنائها والقادرين على بنائها كدولة مواطنيها، أي كدولة للحرية والمشاركة والمساواة والعدالة والتضامن والأخوة. من دون ذلك لن تكون لا إسلامية، ولا حتى دولتنا كأفراد وكجماعة، ولكن أداة لقهرنا وإرهابنا»[119].

يذهب غليون إلى أن الدولة في أي بقعة من العالم ما عادت دولة المسلمين أو المسيحيين أو البوذيين، ولو أن سمة الثقافة الإسلامية أو المسيحية أو البوذية لا بد من أن تظهر عليها، وتنعكس على قوانينها؛ فالدولة إمّا أن تكون في العصر الحديث دولة مواطنيها على مختلف اعتقاداتهم وأصولهم وتأويلاتهم الدينية وغير الدينية، أو لا تكون دولة على الإطلاق، وتتحول بسرعة إلى عصبة منظمة تتحكم بمواطنيها، وهي اليوم في معظم البلدان العربية دولة الأمر الواقع، وبالتالي لن تنجح الدولة من التخلص من هذا المصير «ونجعلها دولتنا فعلًا، نحن الأفراد المواطنين، ما لم نقبل جميعًا بمبدأ الحرية كقاعدة لبناء حياتنا السياسية المشتركة. وتكون... دولة مواطنيها جميعًا»، وأن بداية الطريق لذلك «هي تجاوز إشكالية بناء الحكومة والدولة الإسلامية التي سيطرت على عقول المسلمين خلال القرن الماضي بأكمله فجعلتهم يعيشون غرباء عن الدولة التي

(117) المصدر نفسه، ص 292.

(118) غليون، النظام السياسي، ص 218.

(119) المصدر نفسه، ص 255.

تحكمهم»[120]، والتخلص أيضًا من نمط التفكير السياسي السائد الذي لايرى الدولة إلّا حمّالة ماهية دينية أو قومية أو مذهبية أو فكرية، «بدل النظر إليها من زاوية ما يشكل ماهيتها كدولة، أي من زاوية ما تحققه من إنجازات... أي من حيث هي شرط لتحقيق الحرية والسيادة الشخصية لجميع الأفراد، والمسلمين منهم، فالدولة ليست مركز الهوية الدينية أو الثقافية ولكنها منظومة من القواعد والمبادئ والقوانين والأصول الإجرائية التي تتيح للأفراد أفضل شروط مادية، وبالتالي سياسية وعلمية وتربوية وغيرها، لتفتح مواهبهم واستغلال طاقاتهم... فالدولة ليست بديلًا لأي دين ولا لأي عقيدة، لكنها إطار قانوني عقلاني يستمد شرعيته ممّا يقدم من فرص التفتح والازدهار للأديان والمذاهب والاعتقادات جميعًا»[121]. ويقول غليون صراحة: «لا بد أن نعترف اليوم أن الدولة بالمفهوم القديم أصبحت بمثابة الخردة السياسية. ولم تعد غير ناجعة فحسب في تنظيم شؤون الجماعات، على المستوى السياسي أو على المستوى الديني، ولكنها، أكثر من ذلك، لم تعد ممكنة الوجود، حتى لو أردنا بالفعل إعادة إنتاجها»[122].

أمّا في شأن دور الإسلاميين في الدولة الديمقراطية، فينطلق غليون من الاعتراف بأن «الحركة الإسلامية حقيقة واقعة لايمكن إنكارها. وهي تطالب بتطبيق نموذج تعتقد أنه يمثل مطالب الحكم في الإسلام». ويرى أن هذه الحركة إذا انخرطت في المناقشة النظرية الدائرة في شأن مسائل السياسة العربية والإسلامية بصورة جدية، وقبلت بتعريض أطروحاتها للنقد والمحاكمة العقلية «لا أن تفرضها كأوامر وواجبات دينية»، عندها، ليس هناك ما يمنع نشوء حركة إسلامية ديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة؛ حركة تعمل مع الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى على أسس ديمقراطية في التوصل إلى الحلول المطلوبة. كما أن من الممكن لأصحاب شعار الدولة الإسلامية الذين ينظرون إلى هذه الدولة بوصفها حاملة نظم سياسية وأخلاقية واقتصادية واجتماعية مختلفة عن كل ما عرفته البشرية في هذا المجال، أن يستنبطوا من القرآن نظرية للحكم والاجتماع، وأن ينخرطوا في العملية السياسية الديمقراطية التي تفضي إلى تداول السلطة. إن هذا ممكن

---

(120) المصدر نفسه، ص 256-257.

(121) المصدر نفسه، ص 258.

(122) المصدر نفسه، ص 252.

في رأي غليون، «شرط أن نقبل بأن ما ننتجه من هذا الاستنباط ليس نظرية دينية إسلامية، ولا يعبّر الأخذ بها عن موقف ديني، وإنما يعتبر اجتهادًا عقليًا... على ضوء معطيات عصرنا ومصالحنا السياسية والاجتماعية...»[123].

في الأحوال كلها، يرى غليون أن ما يشكّل الفكر السياسي ليس الدين من حيث هو كذلك، «ولكن الناس الذين يفهمون الدين أو يُعيدون فهمه على ضوء ثقافتهم وثقافة عصرهم؛ فالذي أوحى بالنظريات الأوتوقراطية الإسلامية الوسيطة ليس القرآن، لكن نوعية الثقافة والقيم التي كانت تسود مجتمعات المسلمين وغيرهم. وهي ثقافة وقيم لصيقة بحضارة العصر الذي عاشوا فيه، تمامًا كما أن الذي يوحي لنا بالنظريات الديمقراطية، ويدفعنا إلى الكشف داخل النص القرآني نفسه عن الإشارات والآيات التي تشجع عليها هي ثقافة عصرنا، والقيم التي تسود مجتمعاتنا اليوم، والتي تحدد طريقة فهمنا للدين ذاته»[124]. أمّا عن استلهام الدين أو الإسلام وقيمه في التوجهات السياسية، واستثمار رصيده القيمي والثقافي في نشاط الأطراف السياسية، فهذا عند غليون لا يتعارض مع آليات عمل الدولة الديمقراطيةالحديثة، شريطة ألا يستعمل الدين للفرقة والاستقواء، ويمس بقيم المواطنة وحقوقها[125].

(123) المصدر نفسه، ص 84.
(124) المصدر نفسه، ص 88.
(125) غليون، نقد السياسة، ص 443.

الفصل الثامن

عزمي بشارة:
الدولة في علاقتها بالإسلام

لم يفكر عزمي بشارة في بناء نظرية للدولة على طريقة الفلاسفة، ولا على طريقة الأنثربولوجيين، وتجنّب أن يحصر بحوثه في هذه المسألة على مستوى الحقوقي وتنميطات فقهاء القانون الدستوري؛ إذ التحمت انشغالاتها العلمية والنظرية في أعماله الفكرية بمقاصد السياسي المناضل، فتجاذب لديه العلم والتغيير، والنظر والعمل، والبحث الموضوعي والواجب، والحقيقة والرسالة، والتاريخ والقيمة. وعلى الرغم من سعة اطلاعه في مجال العلوم الاجتماعية والفلسفة، بقيت «السياسة» تتوسط تفكيره الموسوعي، فاستعان بامتلاكه رهافة المؤرخ ورحابته ومنهج التاريخية الحديثة، واعتماده على الأدوات البحثية لعلم الاجتماع السياسي التاريخي واجتماعيات الثقافة، والتحليلية والتأويلية، والمنهج المقارن في **المجتمع المدني** و**المسألة العربية** و**أن تكون عربيًا في أيامنا** من جهة، وبالالتزام الأيديولوجي للمناضل السياسي الذي أسس حزب «التجمع الوطني الديمقراطي» في عام 1995، وقاده خمسة عشر عامًا من جهة أخرى[1].

كان لبشارة، مثل كل مفكر جدي، حدسه الخاص الذي ضمّنه أساسًا في كتابه **المجتمع المدني** الذي أسس فيه رحلته الفكرية والسياسية. ورافقه

---

(1) محمود محارب، «عزمي بشارة مؤسسًا،» موقع عزمي بشارة الإلكتروني (1 نيسان/ أبريل 2012)، <http://azmibishara.com/About-Azmi/Speeches/%D8%B9%D8%B2%D9%85%D9%8A-%D8%A8%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D9%85%D9%88%D8%B3%D8%B3%D8%A7.aspx>.

هذا الحدس على مدى الأيام، ولازمه في ثنايا كتاباته كلها، لتبدو مؤلفاته في توسعها وتعمقها حزمة مترابطة من المفاهيم تعود إلى لحظتها التأسيسية في ذلك الحدس، حين أكد فيه المواطَنة بوصفها أمة نحو الخارج ومجتمعًا مدنيًا نحو الداخل، لكون مفهوم المواطَنة الديمقراطي هو المجسد للعلاقة بين السيادة السياسية والمجتمع المدني[2]. وذهب في هذا الكتاب، في شأن الحالة العربية، إلى أن «الضمان الوحيد لكي لا تؤدي عملية التوحيد إلى سفك دماء وعمليات تطهير إثني وغيره، وهو الفصل بين الأمة والقومية فور الوصول إلى السيادة، حيث تنتمي الأقليات إلى الأمة من دون أن تُفرض عليها الانتماء إلى القومية»[3]. وعمل على تطوير تلك الأطروحة في المسألة العربية، حيث قال: «إن المواطَنة الحديثة هي مواطَنة الفرد. الحامل للحقوق في علاقته بالدولة، لكن الطريق إليها ليست عكس طريقة بناء الأمة بل تنسجم معها وفيها. وإن الأمة تتألف من المواطنين بعد أن تكون المواطَنة قامت من خلال تحقيق السيادة لجماعة قومية حققت حق تقرير المصير، ثم تنشأ الظروف لتتيح الفرصة للفصل بين الفرد والجماعة القومية، ولكي يصبح بالإمكان تنسيبه مباشرة إلى جماعة المواطنين كأمة»[4]. واخترقت أطروحاته المفتاحية هذه عن المواطَنة، وعن دولة المواطَنة وأمة المواطنين، عمارته الفكرية التي ما فتئت تتوالد وتتجدد وما برحت معانيها تتوسع، ولا سيما في أيام غبطته الاستثنائية بانطلاق ثورات الربيع العربي التي جدَّدت أمله في انبثاق أمة المواطنين من رحم ما يسمّيه القوميون «الدولة القطْرية» بالتمايز مع تسمية إخواننا المغاربة لها (الدولة الوطنية). حينها تحدث بثقة قائلًا إن هذه الثورات في الدولة القطْرية/ الوطنية شرعت في تشييد أو في بناء أمة المواطنين والمجتمع المدني: «تشهد المجتمعات العربية عملية إعادة تشكيل تعمل فيها الهوية العربية كخلفية ثقافية وجدانية مشتركة تبرز الهموم المشتركة مواصِلةً الاحتجاج. ولكن الفاعل على الأرض هو جموع المواطنين، الواعين لحقوقهم كمواطنين، والمدركين أن عليهم واجبًا سياسيًا يتمثّل بمشاركتهم

---

(2) عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 6 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 8.

(3) المصدر نفسه، ص 274.

(4) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 26.

الفاعلة في الحيز العام. وما يجري تشييده عبر هذه الصيرورة الثورية هو مجتمع مدني وأمة مواطنية في الوقت نفسه»[5].

خاض بشارة تجاربه الفكرية والسياسية اللاحقة على هدي تلك المفاهيم المبكرة، فلم تخرج عن تلك المفاهيم الأولى تجربتُه في التجمع الوطني الديمقراطي، فحدد حينها هدفًا رئيسًا للحزب أشار إليه في أطروحته في عام 1997-1998 بقوله «إن مشروع (دولة المواطنين) في مواجهة واقع دولة اليهود هو مشروع هجومي يطالب بالحقوق كاملة غير منقوصة ودون اعتذار، ودون حاجة للمساومة على الولاء السياسي مقابل هذه الحقوق، ولأن الانطلاق من المواطَنة المتساوية هي قاعدته النظرية، فإنه يرفض الوصاية الحكومية على حقوق العرب»، وهذا يتطلب «1- تطوير الوعي المدني ومفهوم المواطَنة بحيث يتحول إلى صراع مع تعريف الدولة لذاتها صهيونيًا. 2- تطوير مفهوم المواطَنة ليشمل الحقوق القومية الجماعية للعرب في إسرائيل كجماعة قومية»[6]. كان يهدف من برنامجه للمواطَنة آنئذٍ إلى التصدّي لـ «أسرلة» المواطنين العرب في الدولة اليهودية، وذلك بالاستقلال الذاتي الثقافي (الأوتونوميا الثقافية للجماعة العربية)، واعتماد استراتيجيا لتحويل إسرائيل من دولة الشعب اليهودي إلى دولة جميع مواطنيها (عربًا ويهودًا ولكل ساكنيها)، حيث يعيش السكان في فلسطين كلها مواطنين متساوي الحقوق (أمة المواطَنة) في دولة واحدة، دولة المواطَنة. وقدّم أطروحته التأسيسية في ضرورة الفصل بين القومية وأمة المواطنين، مع تأكيده إلغاء مفهوم الأرض القومية اليهودية، وقطع الروابط بين المؤسسات الصهيونية ودولة إسرائيل، وأن تأخذ الحكومة في الاعتبار البُعد المدني بكون العرب «مواطنين» في دولة المواطَنة، والبُعد القومي بكونهم جزءًا من الأمة العربية والشعب الفلسطيني: تحويل المواطَنة (الإسرائيلية) إلى أساس الحقوق الفردية في هذه البلاد، والتشديد على البُعد القومي: العرب هم أقلية قومية وليسوا مجموعة أقليات دينية، لتصبح هذه قضية سياسية كما هي ثقافية. واستعاد أطروحته هذه في كتابه أن تكون عربيًا في أيامنا: «رفضت إسرائيل السلام العادل مع الشعوب

---

(5) بشارة، المجتمع المدني، ص 10.

(6) عزمي بشارة، العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 159 و163.

العربية والشعب الفلسطيني، ونقصد ذاك الممكن والمتمثل بالعيش المشترك في (دولة واحدة) ديمقراطية لجميع مواطنيها العرب واليهود بحيث تشكل جزءًا من المنطقة العربية، أو ذاك الحل الممكن الذي تلاه تاريخيًا والمتمثل بتسوية في (حل الدولتين) مع ضمان حق العودة للاجئين الفلسطينيين. وقد اختارت إسرائيل نموذجًا ثالثًا... اختارت نموذج الدولة الصليبية»[7]. واتساقًا مع هذه الأطروحة التأسيسية، تقدَّم بشارة بفكرة الدولة الديمقراطية التي لا تستغرق المواطَنة فيها بالقومية، بل إن المواطَنة هنا تحيل إلى الدولة فحسب إلى «الجنسية»؟ والمواطَنة وليس إلى الهوية القومية أو المذهبية[8]؛ فدولة المواطنين تلك تعمل على فصلٍ محمود بين القومية وأمة المواطنين. واتخذت هذه القاعدة الذهبية أمة المواطنينَ الأحرار، في دولتهم الديمقراطية، باستقلال محمود عن الهوية القومية أنموذجًا للدولة العربية الحديثة المستقبلية، وفيها الحل الملائم للمسألة العربية، وللهويات القومية غير العربية التي تنطوي عليها. لذا تمحور جهد بشارة الفكري لفترة طويلة حول العلاقة بين القومية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، ومحاولة المزاوجة بينها في فكر يمثّل تيارًا ديمقراطيًا للمجتمع العربي. وينسجم جهده السياسي مع عمله الفكري في تعميق مفهوم المواطَنة وعلمنته وفصله عن الانتماء الإثني أو العرقي أو الديني. ويعتبر مشروعه السياسي «دولة المواطنين»، إضافة إلى محاولة دمقرطة الفكر القومي العربي وإحيائه ومصالحته مع الليبرالية والعدالة الاجتماعية، علامة فارقة في العمل السياسي[9].

---

(7) عزمي بشارة، أن تكون عربيًا في أيامنا، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 171-172.

(8) يقول يونس العموري: «يتمحور جهد عزمي بشارة الفكري الأساسي على العلاقة بين القومية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية ومحاولة المزاوجة بينها في فكر يمثل تيارًا ديموقراطيًا للمجتمع العربي. وينسجم جهده السياسي مع هذا العمل الفكري، خاصة في تعميق مفهوم المواطَنة وعلمنته وفصله عن الانتماء الإثني أو العرقي أو الديني. ويعتبر مشروعه السياسي (دولة المواطنين) إضافة إلى محاولة دمقرطة وإحياء الفكر القومي العربي ومصالحته مع الليبرالية والعدالة الاجتماعية علامة فارقة في العمل السياسي أدت إلى ارتباك شديد في تناول العلاقة مع العرب في الداخل في المؤسسة الإسرائيلية الحاكمة».

انظر: يونس العموري، «في وقائع خطاب د. عزمي بشارة وفبركة الملفات الأمنية،» عرب 48 (موقع إلكتروني) (17 نيسان/ أبريل 2007)، <http: //www.arabs48.com/?mod=articles&ID=44609>.

(9) محارب، «عزمي بشارة مؤسسًا». قارن مع: هاني عواد، تحولات في مفهوم القومية العربية: =

فكَّر بشارة في «الدولة» بدلالة البحث عن حل المشكلات الناجمة عن إخفاق العرب في حل «المسألة العربية»، أي في إطار بحثه عن المشكلات المتفرعة عن المسألة العربية والمعوّقات التي تواجهها، حين شملت دراسته طبيعة الدولة العربية الحديثة القائمة، أو ما يسمّيها الدولة القطْرية/ الوطنية وإمكانية أن تشق أمة المواطنين طريقها في قلب هذه الدولة باستقلال عن القومية. وفكَّر في خصوصية تكوينها في مجالها الإسلامي وتحولاتها التاريخية في الأذهان وفي التاريخ الملموس، وفكّر فيها في تطلُّبها الراهن لدى الإسلاميين بمنهجية عالِم الاجتماع السياسي التاريخي. وتناول بشارة مفهوم «الدولة في الإسلام» وتاريخها في سياق معالجته قضية الدين والسياسة بشكل عام، والإسلام والسياسة بشكل خاص في كتابه عن **الدين والعلمانية** الذي صدر الجزء الأول منه. كما تعرض للمسألة نفسها في مقالته عن «مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين»، وفي سياق حواره مع الإسلاميين أيضًا، ومناقشته دورهم في ثورات الربيع العربي. وتناول ذلك كله في التحليل في مدار تواصل متابعاته لحوليات ثورات الربيع العربي التي أضافت مجالات جديدة إلى المعرفة، طوَّر فيها أطروحاته القديمة، وتقدّم بأطروحات أخرى جديدة، بما فيها «قابلية الثورة»، وأطروحة «قابلية الديمقراطية». وكشفت له مسارح هذه الثورات مواقع الرجال وأفكارهم وتوجهاتهم، ومدى جدية التيارات الفكرية – السياسية العربية السائدة من مسألة الديمقراطية، والقومية أيضًا التي من أهم معانيها يقظة الشعب وإمساكه بمصيره، بينما تحولت عند بعض القوميين إلى مجرد أهازيج وتبريكات للطغاة تحت ذريعة «الممانعة»، فكانت مناسَبة له ليكتشف إخلاص هذه التيارات السياسية لقضية «ثورة الحرية والكرامة الإنسانية»، حين وضعت ثورات الربيع العربي صدقية تلك التيارات الفكرية على المحك. ونظر بشارة إلى هذه الثورات على أنها «ثورات سياسية» بكل معنى الكلمة؛ مضمونها البحث عن الحرية والكرامة والنضال من أجلهما، ولها شروطها (قابليتها) لانتقالها إلى الديمقراطية، فدرس شروط نجاح

=من المادّي إلى المتخيّل (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 124، حيث يقول: «وتوصل بشارة عبر نقده للمفهوم الدارج للمجتمع المدني، إلى الفصل نظريًا بين الأمة والقومية، إلّا أن صيرورة المجتمع المدني فصلت بينهما لتصبح تذكرة الدخول إلى الأمة هي المواطَنة». فالأمة عنده هي «مجموع المواطنين الذين يشكلون سيادة، أو على الأقل أولئك الذين يطمحون لبناء السيادة».

عملية انتقال ثورة الحرية إلى الدولة الديمقراطية، وتجربة هذه العملية الانتقالية. وكانت بمنزلة حقل اختبار لفكر القوميين واليساريين والإسلاميين والليبراليين وضمائرهم.

لهذا، سيكون مدار البحث على مداخل عدة منطلقًا من مقاربة بشارة لإشكالية العلاقة بين الإسلام والثقافة الإسلامية في الدولة، فيتناول في مدخله الأول تأثير الثقافة الإسلامية، سلبًا أو إيجابًا، في التحول الديمقراطي في الدولة العربية، ويحلل أيضًا مقاربة بشارة لأنماط الدول التي انبثقت عن التجربة الإسلامية في تحولاتها التاريخية، وما صاحبها من مفاهيم سياسية، ويتناول العلمنة وعلاقة الديني بالسياسي. ومن ثم يقارب تطور وعي الإسلاميين وثقافتهم بمفهوم الدولة الديمقراطية، قبل هذه الثورات وبعدها.

أولًا: تأثير الثقافة الإسلامية في الخيار الديمقراطي

يُدرج موضوع تأثير الثقافة الإسلامية السياسية في اختيار العرب الديمقراطية في موضوع أشمل، وهو موضوع علاقة الثقافة بالسياسة بشكل عام، وبتأثير الثقافة في اختيار الديمقراطية وفي استقرار النظم الديمقراطية في بلدان وتعثرها في بلدان أخرى بشكل خاص، وذلك في سياق تجنُّب التذرع بالثقافة الإسلامية لرفض الخيار الديمقراطي من جهة، ولدفع تهمة إعاقة الإسلام والثقافة الإسلامية الديمقراطية من جهة أخرى.

1- الثقافة والسياسة

يعتقد بشارة أن الباحثين اتفقوا، منذ صدور كتاب غابرييل ألموند (G. Almond) وسيدني فيربا (S. Verba) **الثقافة المدنية** (*The Civic Culture*) في عام 1963، على اعتبار أن الثقافة السياسية هي تلك القيم التي تعزز منظومة معيّنة من المؤسسات السياسية أو تضعفها، تدعّمها أو تقوضها، أو توزيعًا معيّنًا لأنماط التوجهات السياسية والسلوك تجاه النظام السياسي، ودور الذات الإنسانية (الفرد، المواطن) في هذا النظام[10]. ويفترض بشارة أن بعض المحاولات العلمية المعاصرة حاول

(10) بشارة، في المسألة العربية، ص 109.

سد الثغرات المعرفية أو التقصير العلمي بافتراض علاقة سببية بين طبائع الناس وثقافتهم من جهة، وسلوكهم السياسي من جهة أخرى؛ هذه المحاولات، وإن كان يشوب بعضها نوع من التهرُّب غرضه سدُّ تقصير النظريات القائمة فحسب، تبقى، على مجازفاتها النظرية، تطورات مهمة في تقدم الفكر العقلاني في تفسيره المجتمعات وسلوكها وأنظمتها. ثم أصبحت تلك المحاولات «العلمية» جزءًا من تقليد أرساه ماكس فيبر عندما علق أهمية كبيرة على ما سمّاه الأخلاق البروتستانتية في تطور البرجوازية ونشوئها، ودعم نشوء الاقتصاد الرأسمالي، وأرسى بذلك علم السوسيولوجيا بأفق أوسع من المادية التاريخية الماركسية، حتى صار من الصعب أن نعثر بعد فيبر على اقتصادي ينكر أهمية الثقافة وأنماط السلوك وأخلاقياته المتعلقة بالعمل كفريضة وبالربح والانضباط والتقشف والإنتاج؛ تلك القيم والمفاهيم تحولت إلى قيم لطبقة المبادرين الذين يستمرون ويعملون لأن هذا حسن. ولا ينكر بشارة دور تلك الأخلاقية وذلك النمط من السلوك في نشوء الصناعة والورش الكبيرة، وقياسًا على ذلك لا ينكر أهمية تأثير الثقافة السياسية في الديمقراطية، غير أن هذا لا يعني عنده أن في إمكاننا وضع قائمة شاملة حصرية بمميزات الثقافة اللازمة للديمقراطية، فهو يقول: «لا يوجد عالِم اجتماع جدي يُنكِر أهمية الثقافة السياسية في الديمقراطية. ولكن من ناحية أخرى، يُفترض ألّا يوجد عالِم اجتماع جدي يضع قائمة شاملة وحصرية بمميزات الثقافة السياسية الديمقراطية، فكم بالحري ادعاء معرفة مميزات الثقافة التي تؤدي إلى غياب الديمقراطية»[11].

ينتقد بشارة توجهين في مجال العلاقة بين الثقافة والسياسة، **التوجه الأول** يرهن السلوك السياسي ونشوء الأنظمة ونوعها بالثقافة السياسة القائمة أو السائدة، لأن هذا التوجه يقود إلى مواقف مرجئة أو انتظارية تحيد الفعل بانتظار تغير الثقافة؛ فهي إمّا لا تؤمن بتغير الثقافة لأنها تراها نوعًا من الطبيعة، وإمّا تنتظر تغيرها كي ينفع الفعل السياسي. والتوجه الثاني يهمل دور الثقافة ويجعله مجرد نتاج للبنية الاقتصادية أو للأنظمة القائمة، فيهمّش بذلك أيضًا «الإرادة السياسية الدافعة إلى نقد الثقافة القائمة ونشر ثقافة وقيم ديمقراطية كمهمة من ضمن المهمات»[12].

---

(11) المصدر نفسه، ص 111.

(12) المصدر نفسه، ص 115.

كما يرى فرقًا بين التشديد الديمقراطي على الثقافة من أجل تعزيز الديمقراطية، والتشديد على الثقافة لغرض تبرير إعاقة الديمقراطية.

2- نقد التحيز ضد الثقافة الإسلامية

يشدِّد بشارة، في سياق مناقشته العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية والديمقراطية، على ضرورة تفنيد التعميمات في شأن الشخصية أو الثقافة العربية أو الثقافة الإسلامية، ونفي هذه التعميمات التي تزعم وجود تناقض بينها وبين الديمقراطية. وفي الوقت نفسه، لا يُجِيز الاستهتار بأهمية العناصر الثقافية في توطين الديمقراطية، بشرط التسليم بأنها لا تُعبِّر عن جوهر لاتاريخي، بل هي تاريخية مصنوعة؛ إذ لا يمكن الاستخفاف بظاهرة انتشار تشديد الأفراد على الانتماء الطائفي والإثني وأسباب تسييسه، فينوّه إلى أن المشكلة هي في اعتماد الثقافة وحدها أو افتراضها ثابتة ومرتبطة بجماعات بشرية مثل صفة ثابتة تحملها هذه الجماعات على نمط مصطلح (العقلية)، وهي أيضًا في تحويل مركّبات حضارية وتقاليد وإرث ثقافي إلى ثقافة سياسية واعتبارها كيانًا ثابتًا، أو « فكرة عقلية» كما يستخدمها كلٌّ من صمويل هنتنغتون وبرنارد لويس. وهي في رأيه فكرة عنصرية تجعل من الثقافة كيانًا لا تاريخيًا يحل محل العرق أو العنصر في الفكر العنصري[13].

يلفت بشارة إلى أنه غالبًا ما تُستنبط في الغرب «نظريات» بخصوص الشرق، استنادًا إلى مراقبة النظام التسلطي أو الشمولي في الغرب نفسه، ثم تُسقَط صفاته ومكوناته هذه على الشرق في سياقاتها التاريخية المختلفة، فيتحول ما هو ناشئ وعابر تاريخي في الغرب إلى جوهر ثابت في الشرق. ويلاحظ، منتقدًا، أن غالبًا ما يترافق نقد الثقافة السياسية العربية بنقد ثقافة وعلاقات القرابة والقبيلة كنقيض للعلاقات الحرة والطوعية - على طريقة هشام شرابي - التي تقوم على أساسها المؤسسات الديمقراطية وفكرة الفرد الحر الإرادة للقيام بعملية التعاقد، فيعلق على ذلك بالقول: «يمكن أخذ هذه العناصر بالاعتبار كعناصر معيقة لنشوء ثقافة ديمقراطية، لكن يمكن تخيل تحول ديمقراطي في مجتمعات ودول كهذه قبل تغير الثقافة. فوجودها ليس سببًا لغياب الديمقراطية»[14].

---

(13) المصدر نفسه، ص 116-117.

(14) المصدر نفسه، ص 121.

ينتقد بشارة الاستنتاجات المتعجلة التي تربط الجمود بدين أو مذهب، كحال الدراسات التي قدمت تفسيرًا متسرعًا لأنظمة الحكم في إسبانيا والبرتغال وأغلبية بلدان أميركا اللاتينية، وذلك بربط تلك النظم الدكتاتورية بانتماء أغلبية سكانها إلى المذهب الكاثوليكي، وهو تفسير بيّنت التجربة التاريخية تفاهته، ويشبّهه بشارة «بما يقابله من حديث شائع، حتى بين المسلمين، عن علاقة الإسلام بالديمقراطية والتخلف»[15]. هذا الأنموذج من التفسير المبسَّط الذي يفسر النظم السياسية بالثقافة، يتمثّل عنده في هنتنغتون الذي زجَّ تعريفه للثقافة، منذ البداية، بمسألة الهوية، وورطه في عالم سياسات الهوية الأيديولوجي، فقدَّم تعريفًا جوهرانيًا للحضارة التي ارتبطت عنده بجماعة بشرية محددة. وغدا العالَم، تبعًا لتعريف هنتنغتون، منقسمًا إلى حضارات متنافرة في تمايزها ومعبّرة عن اختلافات جوهرية بينها، بمعنى أن القيم والمعايير والمفاهيم منبثقة من تلك الحضارات وليس العكس، إلى درجة أن الهوية الحضارية غدت تُفسِّر كل شيء في العالم الإنساني، فيما يركز هنتنغتون على الرابط الديني من بين العوامل كلها ليحدد هوية الحضارة.

ثم انتقل هنتنغتون من تلك المقدمات ليشدِّد على اعتقاده أن العلاقة بين الإسلام والغرب هي عبارة عن صدام بين حضارتيهما، مقتبسًا دراسات برنارد لويس في وصف هذه العلاقة: «نحن نواجه مزاجًا وحركة تتجاوز بكثير مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تتبعها. أمامنا لا أقل من صدام بين الحضارات». وبالتالي تصبح مفاهيم، مثل الفردية والليبرالية والدستور وحقوق الإنسان، مفاهيم غربية لا تجد لها صدى أو قيمًا شبيهة في الحضارات الأخرى. وعلّق بشارة على أنموذج هنتنغتون الفكري بالقول: «من الواضح الجلي أن هذا الاستخدام لخطابات تعبوية أيديولوجية سياسية ودينية لإثبات فرضية لا يُثبت شيئًا حول طبيعة الصراع كصراع بين حضارات»، ثم يتساءل: «ألا يصح أن يُقال إن نظرية صراع الحضارات ذاتها هي غطاء أيديولوجي جديد لصراع مصالح وسيطرة واقتصاد وهيمنة عسكرية؟»[16].

(15) المصدر نفسه، ص 129.

(16) المصدر نفسه، ص 136.

رفض بشارة أيضًا وضع حدٍّ فاصل بين ثقافة الغرب وثقافة العالم الإسلامي بطريقة تجعل الانتماء إلى المكان ميزة الأولى والانتماء إلى النسب/ القرابة ميزة الثانية، أكان هذا الافتراض صادرًا عن بعض المستشرقين أم عن بعض العرب، الذين أرجعوا فيه تخلف العرب إلى هذا المركّب القبلي العصيّ على التحول؛ فليست القبيلة عنده جوهرًا ثابتًا في النفس العربية وعصيًّا على التحويل، بل إنها تغيرت بتحولها إلى عشيرة غير متنقلة في المكان، وأينما استمرت غيرت من ملامحها ووظائفها، متأثرة ببنى اجتماعية وسياسية غير عشائرية. وما يميز تلك القبيلة في نظر بشارة هو أنها جماعة لم ينفصل فيها السياسي عن الاجتماعي وعن الاقتصادي، ولم ينفصل فيها الفرد عن الجماعة، وحالما تتوطّن يصادر المكان جزءًا منها، وتتفكك بقدر تكيّفها مع بنى سياسية واقتصادية خارجها، وبقدر اندماج أفرادها في هذه المجالات. وتتنوع هذه الوظائف المستجدة لغرض الحفاظ على الذات أو لإمكانية استخدامها وتأجيرها ضد منافسين آخرين، أو لحماية أفرادها من بطش السلطة المركزية، ولا يزال للقبيلة وجودها في بنية بلادنا الاجتماعية إلى الآن بصور متنوعة. ويتفق بشارة مع تحليل خلدون حسن النقيب في شأن بنيوية القبيلة بالنسبة إلى الدولة القطْرية، باعتبارها عنصرًا مكونًا من بنيتها، حيث لم تتم عملية بناء الأمة، أو حيث فشلت في هذا البناء، لكنه لا يتفق معه في ما يتعلق باستنتاج زيف الحداثة والحضارة من هذا اللجوء إلى القبيلة؛ فهناك فرق بين القبيلة كاستثناء يبرز في زمن الأزمة والقبيلة كحالة شرعية يومية لا تحتاج إلى غطاء، وبين نفوذ العشيرة في المراكز الحضرية ونفوذها في المناطق الصحراوية أو الريفية أو المناطق التي تحضرت حديثًا. ويرى في استمرار القبيلة كقوة اجتماعية تضامنية فاعلة دليلًا على ضعف الدولة المركزية كدولة متماسكة وقادرة على عملية بناء الأمة، ودليلًا على عدم تفرد الأفراد على شكل مواطنين لهم حقوق، ويعتبرون المجتمع والدولة «تعبيرًا افتراضيًا عن تعاقدهم»[17].

انتقد بشارة اعتقاد الاستشراق الكلاسيكي أن الإسلام عقبة أمام الديمقراطية، وانتقد النظر إلى الحكم التقليدي في الشرق الأوسط على أنه «استبداد شرقي»،

---

(17) المصدر نفسه، ص 142 و144.

فواقع الحكم هذا «يساير النظرية الإسلامية في السياسة كما تُغرس في المؤمنين جيلًا بعد جيل». كما أنه انتقد ادعاء الاستشراق أن الثقافة الإسلامية منعت في تأثيرها تطور المجتمع المدني، وهو شرط الديمقراطية الأول. ولم يساير بشارة ما ادعاه بعض من علماء الاجتماع الغربي من أن المجتمع الإسلامي كان يفتقر إلى مؤسسات المجتمع البرجوازي المستقلة التي قوضت سيطرة الإقطاع على الغرب، كما يفتقر إلى المدن المستقلة والطبقة البرجوازية المستقلة والبيروقراطية العقلانية والمحاسبة القانونية، والملكية والحقوق التي تجسد الثقافة البرجوازية. وخلاصة الأمر لدى هؤلاء هي تميز هذا المجتمع بغياب المجتمع المدني. ونظر بشارة إلى تلك الأطروحات على أنها مجرد افتراضات لا يمكن التثبُّت من حقيقتها، وأنه لا يجد فائدة ترجى من مناقشة السؤال القائل لماذا لم تنشأ الديمقراطية في الشرق الأوسط، لأن نشوء الحالة الديمقراطية في تاريخ العالم لم تكن القاعدة بل الاستثناء. وهو لا يرى كيف يمكن تحميل الإسلام مسؤولية تأخر العرب عن الديمقراطية! والحال أنه «ليس من الواضح كيف من المفترض أن يكون الدين ديمقراطيًا. لذلك، كما يبدو، يُفترض بالإسلام أن يكون أكثر من مجرد دين!»، بينما «ما يوجد في الواقع الاجتماعي والسياسي هو أنماط عينية من التدين الإسلامي... يتوجب الحكم عليها (أي على أنماط هذا التدين) في سياقها التاريخي ودورها ووظيفتها وليس من منطلق تعريفات لجوهرها المزعوم»[18].

بل يذهب في محاجته أبعد من ذلك، فيردّ على ما ذهب إليه مجيد خدوري من أن الجمهور يفهم الشريعة أكثر من فهمه ما تعنيه الديمقراطية والحداثة، بالقول: «يخطئ الهدف، ويفوته معنى الحداثة خارج أوروبا. لم تترك الحداثة المفروضة من الخارج الناس على تقليديتهم. لقد تغيرت رؤيتهم للعالم تمامًا، ولم يبق شيء كما كان عليه، حتى معنى التقليد ووظيفته تغيرت. كذلك فإن فهم الناس للشريعة ليس أقل أو أكثر ارتباكًا من فهمهم للديمقراطية، ولذلك لا معنى للقول بأنهم، أي الناس البسطاء، أكثر تمسكًا بها من الديمقراطية، اللهم إلّا في قضايا الأحوال الشخصية التي تعدل فيها الشريعة الإسلامية إلى نوع من الأعراف المُلزمة اجتماعيًا»[19].

(18) بشارة، المجتمع المدني، ص 318.

(19) المصدر نفسه، ص 321.

3- التدين الإسلامي والديمقراطية

قدَّم بشارة دراسته التمهيدية في الدين والعلمانية في جزئها الأول لتقصّي العامل الديني في تطور المجتمعات وفي تحولات أنساقها السياسية. ويبدو أن الدافع لكتابة هذا الجزء من مشروعه الفكري الكبير إنما يعود، في بعض جوانبه، إلى الإجابة عن الأسئلة التي فرضتها الحداثة العربية على الإسلام، بما فيها سؤال الإسلام والديمقراطية. وتوصل إلى التدليل على أن إشكالية «الإسلام والديمقراطية» إشكالية وهمية، وأن ليس ثمة داع لبذل الكثير من الجهد الفكري لاكتشاف ما بين الإسلام والديمقراطية من صلة، بل إن العلاقة التي يجب أن ينصبّ البحث عليها للوصول إلى إجابة شافية إنما هي علاقة أنماط التدين بالديمقراطية وبأشكال الحكم؛ ففي هذا الحقل المعرفي يرى بشارة أن ثمة فرقًا جوهريًا بين الدين وأنماط التدين.

لا ينكر بشارة في بحثه في شأن تأثير الدين في الاجتماعي والسياسي فاعلية الدين وتأثيره في التغيير الاجتماعي، لكنه يرى أن هذه الفاعلية وهذا التأثير يتمان عبر وساطات؛ فالفاعل هنا «هو مؤسسات وبشر متدينون ومتأثرون في الدين يحملون الدين ويمارسونه.. أي إن التدين كعنصر فاعل في التغير هو نتاج بنية اجتماعية وصراع». ولا يرى بشارة أنه يُفهَم من القول بتأثير الدين في السياسة بطريقة مباشرة أنه يحصر هذا التأثير بالأشكال المختلفة للتدين أو للدين المشخص كما يتجلى في أنماط التدين التاريخية، ويجد في تلافيف تحليلات فيبر في شأن العلاقة بين الدين والسياسة حديثًا «عن أنماط التدين حين يذكر الدين»؛ فهناك أنماط من الفعل الاجتماعي وأنماط من التدين، لهذا لا يرى من المجدي إلباس دين ما موقفًا سياسيًا ثابتًا، أكان الإسلام أم المسيحية. على هذا الأساس، يعتقد بشارة «أن أنماطًا مختلفة من التدين، يختلف بعضها عن بعض في الديانة نفسها، ويتشابه أحيانًا النمط نفسه من التدين في الموقف من السياسة بين ديانات مختلفة، أكثر ممّا يتشابه مع أنماط تدين أخرى في داخل الديانة نفسها»[20]، فيفتح في هذا القول الطريق إلى اجتماعيات الدين والسياسة.

---

(20) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 449.

يكبّ بشارة على دراسته الديمقراطية في علاقتها بأنماط التدين، ليصل إلى نتيجة أخرى مفادها «أن الفرق بين أنماط التدين في دولٍ ومجتمعات معيّنة يتحدد بنسبة كبيرة بأنماط العلمنة التي تمّت، والتي تعرَّض لها المجتمع. كما أن أنماط العلمنة يتحدد فعلها بدرجات التدين وأنواعه ومدى هيمنة الثقافة الدينية في مجتمع من المجتمعات»[21]، وليؤكد أن مسألة علاقة الإسلام والديمقراطية هي إشكالية وهمية، وأن لا علاقة تستحق البحث بين الإسلام والديمقراطية، أو بين المسيحية أو اليهودية والديمقراطية. وربما كان ما يستحق البحث، في رأيه، هو السؤال عن علاقة أنماط التدين بالديمقراطية[22]؛ إذ إنه يرى أن ليس بين الديمقراطية والدين علاقة استنباطية تشتق بموجبها الديمقراطية من الدين أو الدين من الديمقراطية، فالمفهومان ينتميان إلى مستويين مختلفين من التجريد. وجوهر مصطلح الدين، أي دين، هو «المقدس»، لكن عملية التعامل مع المقدس هي عملية اجتماعية تتم في أوضاع تاريخية محددة. وجوهر الديمقراطية، أي ديمقراطية، هو تنظيم عملية السلطة والسيطرة بشكل محدد في الحياة الدنيوية. السؤال عن علاقة الدين بالديمقراطية هو سؤال عن علاقة بين مفهومين ينتميان إلى عالمين مختلفين، ولا فائدة نظرية ترجى من وراء هذا السؤال ولا من وراء سؤال عن التلاؤم والتخارج بين الإسلام والديمقراطية. والحقيقة أن من يطرح هذا السؤال يجد نفسه في سياق البحث مرغمًا على التعامل مع سؤال آخر أكثر تحديدًا ويدور حول الإسلام العيني في مكان وزمان محددين، ومن خلال ممارسات اجتماعية مختلفة للتدين في الزمان والمكان نفسيهما من أجل التمكن من البدء بالتعامل مع هذا السؤال[23] الذي يعتبر أنه يحيل إلى سؤال أكثر تحديدًا وعينية، ويتعلق بالإسلام العيني المعيش في زمان ومكان محددين.

إن السؤال عن التلاؤم أو التخارج بين الإسلام والديمقراطية، أو بين المسيحية والديمقراطية، ليس له عند بشارة فائدة نظرية مرجوّة، فلا تلاؤم [من

---

(21) المصدر نفسه، ص 8.

(22) المصد نفسه، ص 8.

(23) عزمي بشارة، «مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين،» في: برهان غليون [وآخرون]، حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 57.

الناحية المنطقية] بين مفهومين ينتميان إلى عالمين اصطلاحيين مختلفين، أي لا تلاؤم بين ما لا تلاؤم بينهما. والباحث المصرُّ على طرح السؤال يجد نفسه أمام خيارين: إمّا فحص التلاؤم بين العقيدة الدينية والديمقراطية، فيجد نفسه يختلق تفسيرات حديثة لمصطلحات دينية قديمة، فيفرض مفاهيمه بهذه الطريقة بأثر رجعي، وإمّا يضطر إلى فحص تلاؤم أو تخارج أنماط معيّنة من التدين مع الديمقراطية في أوضاع اجتماعية وسياسية محددة. والحال أن «العلاقة التي يمكن ومن المفيد فحصها دون شطحات فكرية هي العلاقة بين الممارسة الاجتماعية للدين، أي أنماط عينية من التدين، وبين الديمقراطية كنظام أو شكل دنيوي غير موحى به لتنظيم الحياة الاجتماعية»[24]. ويميز بشارة هنا أنماطًا مختلفة من التدين ترتبط بالأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة بمقدار ارتباطها بجوهر الدين. كما ينطلق من اقتناع مفاده أن في عالمنا أنماطًا متشابهة من التدين لدى ديانات مختلفة، وأنماطًا مختلفة من التدين في الطائفة نفسها. لذا، فإن الأسئلة المطروحة، بموجب هذا الاقتناع، عن علاقة المسيحية بالديمقراطية أو علاقة الإسلام بالديمقراطية هي أسئلة لا تاريخية تُنصِّب جواهر ثابتة فوق العملية التاريخية، وتتعامل مع مفاهيم ثابتة لجواهر ثابتة لكل دين، فيدّعى أن دينًا معيّنًا، هو عادة الدين المسيحي، «يتلاءم مع الديمقراطية، بل يُعتبر شرطًا ضروريًا لنشوئها، وأن دينًا آخر يناقض الديمقراطية في الجوهر». ويتابع قائلًا «إن الدين ليس جوهرًا تاريخيًا - في ما عدا ذلك كمفهوم مجرد هو (المقدس) - كذلك الديمقراطية ليست جوهرًا لاتاريخيًا، بل نشأت كنمط من أنماط تنظيم الحياة السياسية في إطار تاريخي محدد في أوروبا»[25].

يميز بشارة، في مجال أشكال التدين، بين إسلام «العقائديين» الذين حولوا الدين إلى أيديولوجية النخبة (الفتية الذين آمنوا بربهم)، و«تدين» الإسلام الشعبي؛ تدين المسلمين في بساطتهم الشعبية، فلا يتعاملون مع الدين كأيديولوجيا أو كنسق أيديولوجي، بل كتعبّد يرتكز على ممارسة الفرائض والطقوس والتقاليد، وبعض التفسيرات لظواهر الكون، وصورة تخطيطية لمجرى التاريخ المقدس، وللتراتبية الاجتماعية ومقتضيات التربية وآداب السلوك الاجتماعي بالتصاقه بالتعليم الديني،

(24) المصدر نفسه، ص 58.

(25) المصدر نفسه، ص 58.

وبتأثره بالعادات المحلية للبلاد والحضارات المختلفة التي ينتشر فيها الإسلام. ويذكّر بشارة في هذا السياق بدرس محمد أركون الذي ميز بين إسلام مجتمع تسيطر عليه الدولة المركزية وتُطبَّق فيه تعاليم الإسلام بإكراهاته ولوازمه، ومجتمع خارج دائرة هذه السيطرة. ويلاحظ بشارة أن الإسلام الشعبي يحترم المؤسسة الدينية على الرغم من إنكار العقائديين وجودها، لأن الإسلام الشعبي لا يتعامل مع الدين كمجموعة «تعريفات»، بل كمجموعة «وظائف حياتية» يدمج المؤسسة الدينية في ثناياها. لذا، يصعب الحديث عن وحدة متناسقة للدين الشعبي؛ فهو يختلف بين المدينة والريف وبين الحضارة والبداوة وبين منطقة وأخرى. ويصل بشارة إلى فرضية مفادها أن «الدين الشعبي أكثر تأثرًا بتغير المكان، في حين يتأثر دين النخب بالزمان أكثر من تأثره بالمكان»، ويلفت إلى أن الجماهير الشعبية التي لم تشارك الإسلام السياسي من قبل، أي خلال الحقبة «القومية»، في وضع تعارض بين الإسلام والقومية، هي اليوم «لا تشاركه في فكرة تعارض بين (الإسلام) والديمقراطية، للسبب نفسه، وهو أن الدين لا يشكل بالنسبة إليها برنامجًا للتطبيق سياسيًا واجتماعيًا»[26].

يتوقف بشارة عند إمكانية التعامل أو التوافق بين النظام القيمي الشعبي والنظام الديمقراطي، فيجيب بالإيجاب بصورة حاسمة، ويحيلنا إلى الممارسة وإلى التجربة التاريخية الأكثر إقناعًا من الخطابات النخبوية: «إن ما يجعل الدين الشعبي قادرًا على التعايش مع السلطة الاستبدادية، يجعله أيضًا قابلًا للتكيف مع السلطة الديمقراطية. لم تطرح الجماهير الشعبية في يوم من الأيام وفي بلد من البلدان، الديمقراطية كشعار لها. بل إن نخب الطبقة الوسطى هي التي طرحت الديمقراطية والمشاركة في السلطة»[27]. فيمكن، هنا، أن يُحمل قول بشارة وجهان من التفسير، تفسير مباشر (تفسير نخبوي) يُنيط بمثقفي الطبقة الوسطى فحسب مهمة الدعوة إلى الديمقراطية والتجول باتجاهها، وتفسيرمؤداه أن درس الديمقراطية درس عملي أكثر ممّا هو نظري، ويشبه في وجه من الوجوه السباحة التي لا يمكن أن نتعلمها إلّا بالممارسة، ولا بأس من دروس نظرية؛ فالحاجة إلى ممارسة الديمقراطية أكثر من الحاجة إلى تعلمها نظريًا. والممارسة لا تعلم نظريًا

---

(26) المصدر نفسه، ص 102 و105.

(27) المصدر نفسه، ص 102.

فحسب، بل تجعل من الأفراد ديمقراطيين بالفعل، أي تُكسبهم سلوكًا ديمقراطيًا أيضًا. وبالتالي، ليس صحيحًا تأجيل المطالبة بالديمقراطية بحجة أن الجماهير أو الشعب ليسا ناضجين بالقدر الكافي لتقبّلها: «ليست الديمقراطية نظامًا عضويًا، ولذلك ليس هناك حاجة إلى أن تتشربها جماهير الشعب، فهي (لا تُرضَع مع حليب الأمهات) في أوروبا الغربية كما يتوهم البعض، إنها تُفرض كنظام لتسيير السلطة والمجتمع والعلاقة بينهما. إنها تُفرَض كمجموعة من المبادئ والقوانين المُلزمة للإنسان الفرد الذي تحول إلى ذات قانونية. إنها مُلزمة له تجاه الآخر وتجاه المجموع، والعكس صحيح. لكن ليس هناك حاجة أو ضرورة إلى أن يلتزمها تجاه نفسه مثل العقائد الدينية. إن الديمقراطية نظام وقانون يُفرض مثل أي نظام آخر، لكنه يستقي شرعيته من موافقة الأغلبية، وهي كذلك قبل أن تكون عملية تثقيفية تربوية تطرح على الجماهير بشكل تبشيري»[28].

يؤكد بشارة تهافت التفسير «الثقافي» للديمقراطية الذي يذهب إلى ادعاء أن شرط الديمقراطية السابق عليها هو تغيير عقلية العربي كي يصبح مؤهلًا لممارسة الديمقراطية! كما أن تحقيق الديمقراطية يختلف بين تبنّي «نماذج جاهزة نسبيًا عن عملية نشوئها التاريخية، كما لا ينتظر بالضرورة نضوج كافة العوامل التاريخية الضرورية لنشوئها. وهذه لم تتوفر كاملة في أي لحظة تاريخية، ولا في أي عقد أو حتى قرن من التاريخ. وما كان يتوفر هو شروط جزئية لديمقراطية جزئية. وقد أسهمت هذه الديمقراطية الجزئية بذاتها في إنضاج الظروف التاريخية لاستكمال عملية تطورها. ومشكلة الاستيراد الجاهز للنماذج الديمقراطية -وهو الأمر الوحيد المتاح ولا بديل منه لتحقيق الديمقراطية، أنه يتعامل مع هذه النماذج في عصر لا يقبل فيه، وبحق، التطبيق الانتقائي لهذه النماذج على قطاعات معيّنة من السكان. فالمفروض أن يشارك جميع المواطنين باللعبة الديمقراطية، قبل أن تسنح الفرصة لتأسيس قواعدها في أوساط النخب»[29]. وبذلك، علينا أن نشرع في بناء الديمقراطية انطلاقًا من آخر ما وصلت التجربة الإنسانية إليه من نماذج، لا من فترة تكونها ونشوئها التاريخي. لهذا يقول بشارة: «يمكن استيراد نماذج جاهزة للديمقراطية البرلمانية، وليس من الضروري أن تتوافر شروط نشأتها التاريخية

(28) المصدر نفسه، ص 103.

(29) بشارة، المجتمع المدني، ص 324.

كافة في أوروبا، لكي يكون بالإمكان تطبيقها إذا توفرت النخب المستعدة للقبول بقواعد النظام الديمقراطي»[30].

توصل بشارة بالنتيجة إلى نفي مسؤولية الإسلام والمفاهيم السياسية في الإسلام عن تأخر العرب في الانتقال إلى الديمقراطية، ولم يجد أي صلة للإسلام والثقافة العربية الإسلامية، أو للدين عمومًا، بإعاقة التحول إلى الديمقراطية؛ إذ كان من المهم لديه معرفة الشروط التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي تجعل من الديمقراطية العربية ممكنة. ولم يجد في الإسلام كدين ما يشكل عقبة أمام توطين مفاهيمه، إذ يقول: «لا وجود لاستثناء إسلامي، على الأقل مقارنة بالدول الأخرى في العالم الثالث، فحال الديمقراطية في الدول الإسلامية كحالها في بقية دول العالم الثالث. إذ لا يوجد إشكال بين الإسلام والديمقراطية أكثر مما يوجد بين المسيحية أو اليهودية والديمقراطية، أو أي دين آخر. لا يوجد إشكال خصوصي لهذا الدين تحديدًا مع الديمقراطية، يُميزه عن الديانات الأخرى. توجد إشكاليات تخص علاقة عرقلة للديمقراطية، من قبل ممارسات اجتماعية سياسية محددة في التدين. والممارسات الاجتماعية العينية للتدين ليست مسألة دينية بل هي مسألة اجتماعية. وهكذا نعود إلى القضية الاجتماعية لا إلى القضية الدينية»[31]. ويقول في مناسبة أخرى: «ولا أرى الفرق الجوهري بين المسيحية والإسلام فيما يتعلق بالديمقراطية. فليس للديمقراطية دين ولا أيديولوجية. قد يكون هنالك دين للحكام، وأيديولوجية للحاكم، ولكن ليس للديمقراطية. والديمقراطية ليست نظام حكم مسيحي، ولا نظام حكم إسلامي، يجب أن يكون هذا واضحًا. وأصلًا لا أعتقد أن هنالك نظام حكم مسيحي، ونظام حكم إسلامي، رغم أنه كانت هنالك دول مسيحية تحكم بشرعية الدين والكنيسة في مراحل معيّنة من العصر الوسيط، وكذلك دول إسلامية. ولكن هذا لا يعني أنه نشأ نظام حكم مسيحي أو إسلامي إلّا بصفته نظام حكم المسيحيين أو المسلمين في مراحل تاريخية معيّنة هيمنت فيها الثقافة الدينية كمرجعية»[32].

---

(30) المصدر نفسه، ص 314.

(31) بشارة، في المسألة العربية، ص 202.

(32) عبد الله الطحاوي، محاور، «المفكر العربي عزمي بشارة للديمقراطية: الربيع العربي صرخة وجودية من أجل الحرية والكرامة،» الديمقراطية.نت، 15 كانون الثاني/ يناير 2013، على الموقع الإلكتروني: =

ثانيًا: العلمنة والدين والتجربة السياسية الإسلامية

يمهد بشارة لبحثه في العلاقة بين السياسي والديني، والحديث عن الدين والسياسة والدولة، وتأثير الدين والثقافة الدينية في السياسة والتحول الديمقراطي، واستزراعها في هذا البلد أو ذاك، بالوقوف طويلًا على الدين بما هو دين، وعلى التمييزات داخله بين التقديس والعبادة والإيمان، والعلاقة بين الدين والأسطورة والطقس والسحر، معتقدًا أن «الدين لم يقم دون الشعور بالمقدس. والدين من ناحية أخرى لا يُختزل إلى تجربة المقدس الفردية. إنها تجربة تقوم على الإيمان بالغيب. والإيمان نوعان: معرفي وعرفاني. والدين يفصل بين مجالي المقدس والعادي. وهو ظاهرة اجتماعية تقوم على الإيمان المشترك بعقيدة وممارسة طقوس وشعائر تصل بين المجالين»[33].

1- الدين والعلمنة والعلمانية

يرى بشارة أن الدين ظاهرة اجتماعية، ويتميز من تجربة المقدس بالإيمان والعبادة التي هي موضوع الإيمان، وأن في الإمكان تخيل تجربة فردية للمقدس. ويعالج المشترك والفرق بين الدين والأسطورة والسحر؛ ففي الأسطورة نمط معرفي يتوحد فيه المقدس والدنيوي قبل وعي انفصالهما؛ إنها وحدة الدنيوي والماورائي (وحدة المعنى مع السرد القصصي) قبل انفصالهما في الأسطورة. ويعرض للسحر بوصفه يتعامل بالممارسة (عمليًا) مع المقدس، أي مع قوى الغيب لتسخيرها خيرًا وشرًا، ويذكّرنا بجيمس فريزر والغصن الذهبي والفولكلور في التوراة ومرسيا إلياد في زمن الأسطورة. ويشير إلى الفترة التي اتحد فيها الدين مع الأسطورة والسحر، وساهم هذا الفهم للأسطورة والسحر في النظر إلى الدين على أنه رؤية بدايات البشرية للعالم. ويتوصل إلى أن الدين يقدم منظومات أخلاقية، لكنه لا يطابق بين المجالين الديني والأخلاقي، مذكّرًا إيانا بدوركهايم.

<http://democracy.ahram.org.eg/News/419/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%83%D8%B1-=
%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%89-%D8%B9%D8%B2%D9%85%D9%89-
%D8%A8%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9
%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A8%D9%8A
%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%89-.aspx>.

(33) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 19.

ويتوقف طويلًا عند مسألة التدين التي هي ذات تأثير في السياسي وتأثر به. ويعالج مركزية الإيمان في الدين، وخصوصية الإيمان وتميزه من العلم والعقل، والفرق بين الإيمان المعرفي والإيمان المحض (العرفاني). ويتناول بالنقد، على نحو واسع، محاولات دحض الدين، ويبين تهافتها العلمي من دون أن يستثني من ذلك فلاسفة التنوير ومفكرين كبارًا مثل هيغل وماركس.

ثم يتعرَّض بشارة للعلمانية بمعانيها المتداولة ليُصار إلى نقدها بالعودة إلى الممارسة التاريخية، مبتدئًا بتفسيرها من منظور الدين، بصفتها عملية تمفصل وتمايز في الظاهرة الدينية. يريد بذلك أن يُوصل القارئ إلى اقتناع مفاده أن «الدين ليس مجرد مجموعة من الأباطيل أو النظريات الخاطئة في فهم العالم، وأن العلمانية ليست عبارة عن نظرية علمية، وأن الدين ظاهرة اجتماعية متغيرة وقابلة للدرس، وأن المعارف التي يقوم عليها متغيرة، وأنه يرتبط على مستوى الفردي الحي بتجربة وجدانية تشبه كثيرًا تجارب وجدانية إنسانية أخرى، وأن ما يميزها هو أنها تقود إلى الإيمان، وأن الإيمان فعل إرادي وليس استدلالًا عقليًا أو استنتاجًا علميًا ضروريًا. وأن الدين خلافًا للإيمان بالمطلق يظل ظاهرة اجتماعية متمايزة من التجربة الفردية. إنه ظاهرة إنسانية متنوعة ولها حدود»[34].

يحيلنا بشارة، على سبيل تدقيق المفاهيم، إلى التمييز بين العلمنة والعلمانية، ويتوقف مطولًا ليشرح هذين المفهومين ويميز بينهما. ينظر إلى العلمنة من زاوية الممارسة التاريخية للبشرية وتطور حقل سيطرتها على حياتها المادية، بينما ينظر إلى العلمانية باعتبارها تتعلق بوعي ذلك الفصل بين الديني والدنيوي الذي حدث في الممارسة التاريخية، والموقف الإيجابي من ذلك الفصل. وقد تتحول إلى أيديولوجيا حاكمة للسلوك والموقف من ظواهر العالم الاجتماعي والطبيعي، فتتحول إلى علمنة واعية لمقاصدها وذات هدف. فينوّه بشارة إلى أن «العلمنة صيرورة تاريخية تمس مجالات اجتماعية متعددة، كما تمس الفكر الإنساني، هي عملية التمايز المستمرة بين قطاعات يعيد التمايز تعريفها، مثل العلم والأسطورة، والمقدس والدنيوي، والدين والدولة». ويعتقد أن طبيعة صيرورة العلمنة التي مرَّت بها المجتمعات هي التي تحدد ليس طبيعة العلمانية التي تنتج فيها، وموقعها

(34) المصدر نفسه، ص 16.

ومدى هيمنتها كأيديولوجيا فحسب، بل طبيعة أنماط التدين أيضًا. وتنحو العلمانية، أكانت أيديولوجيا أم مواقف أم منظومة قيم أم رؤية للعالم.. إلى جعل مرجعيتها مرجعية قيمية ومعنوية غير دينية، تمر عبرها القيم والأخلاق، وكذلك المؤسسات والممارسات الاجتماعية. و«في الحداثة وحدها سُمِّيت هذه الصيرورة 'علمانية' أو 'علمنة' بالمعنى الضيق للكلمة، بينما هي جزء من صيرورة تسبق الحداثة»[35]. فالعلمنة في تحولاتها هي - بحسب بشارة - سابقة على الحداثة، وصيرورة تاريخية طويلة تمتد إلى ما قبل تسميتها عملية علمنةٍ، حالها في ذلك حال أصول الدولة الحديثة ذات الشرطة والجيش والمؤسسات التي تعود إلى نَوَيات الدولة المركزية، ولا سيما في القرن السادس عشر، إلّا أن تطور الدولة عملية تاريخية طويلة[36]. ولا شك في أن الرحابة التي يواجه فيها بشارة الفروق والاختلافات هي التي سمحت له بإدراك التنوع في المفاهيم.

2- أسئلة العلمانية في المجال الإسلامي

يرجع بشارة، في طروحاته عن الإسلام والسياسة والإسلام والدولة والديمقراطية، إلى الأسئلة الأولى التي طرحها المثقفون العرب على أنفسهم عن علاقة الإسلام بالدولة، وإلى مشاغل الناشطين السياسيين العرب والمسلمين بتلك العلاقة الملتبسة نفسها. ويتوقف منتقدًا إجابة بعضهم الجاهزة التي تتلخّص عندهم في مقولة «فصل الدين عن الدولة». ويستذكر المقاربات المهمة التي طرحها النهضويون على أنفسهم في هذا الشأن، ليصل إلى انتقاد ما هو متداوَل من آراء في شأن انتفاء ضرورة العلمنة تاريخيًا في فضاء دين مثل الدين الإسلامي، بحجة أن ليس في الإسلام سلطة دينية بمعنى الإكليروس في الكاثوليكية، ومن ثم يطيب له ذهاب بعض الباحثين إلى التدقيق في مفهوم الفصل هذا بين الدين والدولة، ليقول: «إن العلمنة هي تحييد الدولة في الشأن الديني»، فتبدو هذه الإجابة لبشارة أكثر دقة من القول بفصل الدين عن الدولة إلّا إذا تبعه توضيح لمعنى العبارة هذه. غير أنه يرى أن هناك إجابة أكثر دقة، وهي القول «إن العلمنة هي تحويل القرار في الشأن الديني إلى قرار خاص، وهذا رديف لتحييد الدولة في الشأن الديني». ويثمّن

(35) المصدر نفسه، ص 406-407.

(36) المصدر نفسه، ص 16.

شروح فرح أنطون للعلمنة حين اعتبرها «خصخصة القرار في الشأن الديني» أو فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية؛ فـ«الخصخصة هذه ليست حدثًا عابرًا بل نتاج عملية تطور اجتماعي سياسي، ولها انعكاسات اجتماعية وسياسية أيضًا»[37]. يُعقِّب بشارة على تلك النقاشات والآراء بالقول: «إن تلك التحديدات القديمة نسبيًا التي حددها أنطون أكثر دقة من الكثرة الكاثرة من المطولات التي كُتبت عن الموضوع في السنوات الأخيرة عربيًا. فهو يحدد الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، لا بين الدين والدولة، ما يجعل السلطة الدينية مرجعية معنوية ضميرية بعيدة من استخدام أدوات القسر السياسي العنيف»[38].

بعد أن يعرض بشارة الآراء المختلفة في شأن العلمانية، يصل إلى نتيجة مفادها أن هذه العملية تفضي في النهاية إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية، أو ينتقل الدين من الحيز العام إلى الحيز الخاص، مع ما يرافق هذا الانتقال من تغيرات بنيوية في المجتمع والفكر[39]. غير أن في بعض وجوه الممارسة ترافقت العلمانية في البداية مع نزعة لإخضاع المؤسسة الدينية ونشاطها في المجتمع لمراقبة الدولة. وبحجة عدم تدخّل الدين في السياسة، ينفتح المجال للدولة كي تتدخل في شؤون الكنيسة. ولا يحل هذا التناقض في النهاية إلّا إذا رافقت عملية العلمنة عملية ديمقراطية. يقول بشارة: «وقد أثبتت التجربة التاريخية أن الدولة العلمانية غير الديمقراطية ليست محايدة في شؤون الدين، وبالتالي ليست علمانية في الحقيقة، لا تحترم الدولة الدكتاتورية وخاصة الشمولية منها الفصل بين الوظائف المختلفة في المجتمع، وكذلك فهي لا تحترم الفصل بين الدين والدولة، ولا الحدود بين الحيز الخاص والحيز العام»[40].

يلاحظ بشارة أن النقاش في بلادنا في شأن العلمنة يتخذ شكل نقاش عن سؤال «فصل الدين عن الدولة»، وبالتالي عن قابلية الإسلام لتقبل هذه القاعدة الصلبة، بينما يدعي ممثلو الإسلام السياسي، فضلًا عن عدد كبير من المستشرقين، أن فصل الدين عن الدولة أمر غير ممكن وغير جائز في الإسلام، فيتدخل بشارة

---

(37) المصدر نفسه، ص 405-406.

(38) المصدر نفسه، ص 406.

(39) بشارة، «مدخل إلى معالجة الديمقراطية،» ص 59.

(40) المصدر نفسه، ص 61.

ليفك الاشتباك بين الوجهتين، فيعتبر أن الخلاف في شأن هذه المسألة مفتعل ولا ضرورة له، لأن السؤال في العلمانية «لا يتم حول فصلهما (الدين/ الدولة) في الإسلام وإنما خارجه. ليس هنالك من حاجة إلى فصل أي شيء في (الإسلام)، بل من الممكن أن تبقى الوحدة قائمة هناك. وعملية العلمنة تتم دون فصل (الدين عن الدولة) في (الإسلام) أو في (اليهودية) أو (المسيحية).. ولا حاجة إلى فصل الدين عن الدولة، لأن الدولة كيان مُعلمَن سلفًا ومفصول عن الدين في كل حال من الأحوال، من حيث معناه ووظيفته وأهدافه، وهذه هي العلمانية بالمعنى الواسع للكلمة. فإن المطلوب عدم السماح للدولة باستخدام الدين كأيديولوجية سلطوية، وذلك بتحييدها في الأمور الدينية. الصراع إذًا ليس حول فصل الدين عن الدولة، فهما لا يشكلان وحدة وإنما على منع الدولة من استخدام الدين كأداة سلطوية»[41].

يرى بشارة أن ما يسمّيه العلمانية الصلبة يمكن تسميته العلمانية المتطرّفة أو الراديكالية، لأنها علمانية ترى في الدين دورًا سلبيًا في السياسة، وتحاول أن تبعده عن المجال العام، وتسعى إلى حصره في الحيز الخاص في مسألة الخيارات الفردية. ويذكّر هنا بما شوهد من قبل من نماذج مشابهة لهذا التوجه في الجمهورية الفرنسية الثالثة تحديدًا، وفي سياسات أتاتورك الذي رأى أن بناء دولة حديثة يتطلب إخراج المرجعيات الدينية من المجال العام. لكن العلمنة لم تبدأ بذلك، كما يرى بشارة، بل بدأت بإخضاع الدولة للدين والمؤسسة الدينية في خدمتها، أي إن العلمانية بدأت تاريخيًا بتفوق الدولة، ورفض الدولة مرجعية الدين، وإصرارها على أن تكون هي المرجعية الدينية. إلى جانب ذلك يذكّرنا بشارة بأن أقدم إجابة في السياق العربي والإسلامي عن هذه المسألة دلّلت على أن هنالك خيارًا يمكن تسميته العلمانية المحايدة، أو الرخوة إن شئت، أو المعتدلة، التي لا يصرُّ بشارة على تسميتها بالعلمانية، لا بسبب أنها مذمومة أو أن هذه التسمية خطأ، وإنما لأنه جرى تداولها في خضم معركة الإصلاح الإسلامي في الدفاع عن هوية الأمة عند التحديث، فتجنبت الإصلاحية استعمال مصطلحات تثير التحفظ، مع أن الإصلاحيين طرحوا في الواقع مضامين شبيهة، والمقصود «هو تحييد الدولة في

(41) المصدر نفسه، ص 74.

الشأن الديني»، حيث لا تتخذ الدولة موقفًا من النشاط الديني في المجال العام، وتراه أمرًا طبيعيًا، بل حقًا، ولا سيما في الدول التي يمكن اعتبار أغلبية السكان فيها من المتدينين، ولا بد من أن يؤثر التدين في خياراتهم الانتخابية، وغير ذلك. ومن هنا يصل بشارة إلى استنتاج مفاده أنه لا يمكن منع الدين من المجال العام من دون فرض ذلك بالقمع وإعادة إنتاج الاستبداد. ولذلك، لا تتخذ الدولة الديمقراطية موقفًا سلبيًا من النشاط الديني في المجال العام، لكنها تمنع استخدام جهاز الدول في ذلك، أي إنها تحيّد الدولة وتمنع استخدامها لنشر أفكار دينية، أو لفرض سلوك ديني معيّن أو عقيدة دينية معيّنة، وهو ما يسميه بشارة الإملاء أو القسر الديني الذي لا يتناقض - في رأيه - مع الديمقراطية فحسب، بل يتناقض أيضًا مع جوهر الدين باعتباره خيارًا إيمانيًا، ولا فضل فيه ولا أجر إذا لم يكن كذلك[42]. بناء على هذا، اعتبر بشارة أن العلماني الذي يتنازل عن التراث الإسلامي التشريعي والقانوني هو مجرد جاهل، مذكرًا بأن القوانين المعمول بها في أوروبا ترجع في جذورها إلى القانون الروماني، كما أن القانون الإسرائيلي العلماني لم يقطع صلته بالإرث اليهودي القانوني، فهو يذكر أنه تعلّم القانون التلمودي في المدرسة الإسرائيلية.

أمّا بخصوص العلمانية، فدعا بشارة العلمانيين والإسلاميين إلى رفض الصيغة الفرنسية الراديكالية للعلمانية التي تُزيح الدين من الحيز العام؛ فالدين لا يخرج عن الحيز العام ولن يُخصَّص، وعلى الإسلامي والعلماني رفض استخدام الدولة لإقصاء الديني من المجال العام، وعليهما بالدرجة نفسها رفض استخدام الدولة لفرض العقيدة الدينية. وإذا كان الحزب الإسلامي يتميز باستناده في فكره التشريعي والسياسي إلى الشرعة الإسلامية والإرث الحضاري الإسلامي، فعليه أن يضع نفسه خارج الفكر الطائفي، أي عدم التعصب لجماعة مذهبية بعينها. وعلى الإسلاميين أن يحسموا موقفهم من فكرة «المواطَنة»، والنظر إلى الإسلام لا إلى الطوائف؛ فحصر نظرة الإسلاميين في الطائفة هو عودة إلى الجاهلية في نظر الإسلام ذاته، وهذا أمر يجب أن يُحسم لمصلحة فكرة المواطَنة، فمستقبل الإسلاميين يتوقف على حسم موقفهم من تلك الأسئلة[43].

---

(42) الطحاوي، «المفكر العربي عزمي بشارة».

(43) عزمي بشارة، «مداخلة في الجلسة الختامية لمؤتمر الإسلاميين عام 2012،» المركز العربي للأبحاث والدراسات (الدوحة)، <http: //www.youtube.com/watch?v=fPbXQ8PaA3M>.

الحقيقة الجلية عند بشارة هي أن تأثير نفوذ الدولة في الدين ليس بحاجة إلى إيضاح، ويكفي أن نقول إن ولوج عنصر القسر والقوة في القرار الديني يُفقد الدين صفة القرار الأخلاقي الحر، ليتحول إلى مجرد انتماء طائفي تسنده الدولة. والدولة الطائفية هي دولة علمانية بالمفهوم الواسع، فهي طائفية بمعنى أنها تتعامل مع الطائفة الواحدة أو الطوائف الكثيرة كوحدات سياسية: «من الممكن تخيل دولة علمانية طائفية، لكن من غير الممكن تخيل دولة دينية ليست طائفية في الوقت ذاته»[44].

ولا يرى بشارة تناقضًا بين الإسلام والديمقراطية، إذ ليس مطلوبًا من المسلمين أن يتخلوا عن دينهم ليصيروا ديمقراطيين، أو أن يتمكنوا من إقامة نظام ديمقراطي على أشلاء الإسلام. ولا يُعد الإسلام عائقًا أو عقبة في طريق الديمقراطية، كما لا تُعد المسيحية أو الكونفوشية. لذلك، لم ير بشارة في إعاقة التحولات الديمقراطية استثنائية إسلامية؛ فالانعتاق السياسي وتشكُّل الدولة لا يشترطان أن يتخلى الأفراد والجماعات عن عقائدهم الدينية، بل يشترطان ألّا تقوم الدولة على شرط ديني مسبق، إسلامي أو مسيحي أو يهودي، أو غير ذلك، وألّا تعترف بامتياز دين الأكثرية على غيره من الأديان، أو مذهبها على غيره من المذاهب التي تتبنّاها حركات سياسية تسمي نفسها إسلامية، وهي لا تعدو كونها حركات سياسية، فتخلط الديني بالسياسي، وتوظف المقدس في خطابها التعبوي والتجييشي، «وتحول العقيدة الدينية إلى هوية وانتماء أشبه بالقومية»[45]. بهذه الأشكال من التفسيرات والمعاني يتحول الدين الإسلامي، في رأي بشارة، إلى أيديولوجيا أو إلى عقيدة نخبة لا إلى دين عمومي مبثوث بين المسلمين، أو نجد أنفسنا إزاء «قومية إسلامية» في معارضة «القومية العربية» و«أمة إسلامية» في معارضة «الأمة العربية»[46].

3- التوسطات في الديانات التوحيدية بين التعالي والإنساني

يتفق بشارة مع برهان غليون في الاعتقاد أن الديانة التوحيدية لم تقتصر فاعليتها على فصل الله عن العالم، بل جعلته يحتكر منبع القداسة والسيطرة والتحكم بالكون، وركّزت القوة والقداسة والسلطان فيه، فحرمت الديانةُ

(44) بشارة، «مدخل إلى معالجة الديمقراطية،» ص 74.

(45) بشارة، في المسألة العربية، ص 156.

(46) جاد الكريم الجباعي، «مراجعة كتاب في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي،» تبيُّن (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، العدد 1، السنة 1 (صيف 2012)، ص 253.

التوحيدية بذلك الملوك والسلاطين من كل قداسة. غير أن بشارة ينبّه إلى أن هذا يبقى صحيحًا نظريًا إلى حين بروز وسطاء بين الله والإنسان من أنبياء ورسل وحاكمين بأمر الله؛ إذ «لم يوجد دين توحيدي من دون وسطاء إلّا نظريًا؛ فالفكرة التوحيدية لم توجد بشكلها المجرد في أي دين، بل ربما في الفلسفة وحدها بما فيها فلسفة الديانات». ومن جهة ثانية، لا يتفق بشارة مع ما ذهب إليه غليون من أن الملوك وجدوا أنفسهم بشرًا عاديين بنشوء الديانات التوحيدية (إلّا إذا كان قصده أنهم أصبحوا بشرًا عاديين من ناحية التفسير القويم للدين)، فهذا ليس صحيحًا من الناحية الواقعية التاريخية وفي سياق نشوء أي من الديانات التوحيدية، إذ أحاطت القدسية حتى بملوك أوروبا في نهاية العصر الوسيط، وكانت تصل القدسية إلى حد الإيمان بشفائهم المرضى باللمس[47].

يشير بشارة إلى أن التوسط يفرض نفسه بالتحايل أو خِلسة على التوحيد الذي بقي في الواقع «نظريًا» فحسب؛ إذ إن هذه التوسطات عملت في مجالات شتى، في الديانات التوحيدية بدءًا باليهودية في مراحلها المتأخرة التي فصلت الله عن العالم، باعتباره إلها واحدًا عظيمًا كلي القدرة. فإذا كان مصدر التوحيد الإبراهيمي هو التوراة اليهودية، فإنه غالبًا ما يُشخصَن إله إبراهيم في التوراة نفسه، حين يتجلى فيجلس معه في خيمة مُتَّخذًا شكل رجل. كما أن القرابين تُقدَّم إلى الله لإطعامه فعلًا (لأنه يُحبُّ الشواء). وفي حالة المسيحية، يُجسِّر التجسُّد الإلهي هذه الفجوة في صورة يسوع المسيح المخلِّص، فلم يحدث في المسيحية هذا الفصل بين الكنيسة والدولة، لأنهما كانتا في الأساس ممأسستين، ولم تكونا واحدًا بالأصل، وما يبدو فصلًا إنما هو صيرورة. ويذكّرنا هذا بما اتجه إليه القديس أُغسطين من فصل «بين مدينة الله والمدينة الأرضية الدنيوية»، وهو ما حكم الفكر السياسي الكاثوليكي المحافظ، كما أنه الأساس في التنظير لدور الكنيسة الوسيط. وتحولت الكاثوليكية إلى مؤسسة دينية عالمية، ثم نشأت منذ بداية الدولة الوطنية نزعة لتحويل الكنيسة إلى أداة في يد الدولة، وتحويل رجال الدين إلى جهاز وظيفي في الدولة. وبعد أن كان الدين هو الوسيط بين المنفعة الخاصة والخير العام، أصبح في الإمكان أن تؤدي الوطنية هذه الوظيفة[48].

---

(47) بشارة، الدين والعلمانية، ص 410.

(48) المصدر نفسه، ص 421 و433-445.

يشترك الإسلام واليهودية في هذا الفصل المطلق بين التعالي والإنساني، لكنهما إلى جانب ذلك يمتلكان كهنوتًا ورجال دين، «وذلك خلافًا لما تدعيه أرثوذكسيتها (أي السنّة..). فالإسلام وإن كان ينفي لاهوتيًا السلطة الكهنوتية لما يُدعى برجال الدين، فإنه مأسس هذا النوع من المؤسسة تاريخيًا وواقعًا ومصلحة. وهو النوع الذي استقر في العهد العباسي الثاني ثم بشكل خاص في العهدين العثماني والصفوي». ويستدرك بشارة هنا ليقول: «ما يجب قوله للدقة أن اليهودية والإسلام لا يمتلكان كنيسة منفصلة عن المجتمع، أي إن الجماعة في الحالتين جماعة مقدسة، وهي جماعة المؤمنين. والأمة في الحالتين هي المحور، وهي حاملة الدين. إنها الأمة وليس الكنيسة»[49]. كما أشار إلى أن الحضارة الإسلامية شهدت فصلًا «بين بُعدي الدين والدولة، والمؤسسة الدينية والمؤسسة العسكرية، والمُلك والخلافة، عبر قرون من التطور»[50]. وبرز في الإسلام (نظريًا) الفصل المطلق بين التعالي والزمني، لكن الفجوة في حالة الإسلام جسَّرها النص القرآني الذي هو كلام الله نفسه. ولم يكتف القرآن بوساطته، بل سمح لأشكال من الأرواح في صورة الجن وغيرها. وهذا التوسط يصل في التشيع إلى درجة حلول القداسة، وحلول «روح الله» في سلالة آل البيت، من دون وحي، وبين الحلول والتجسد يفصل خيط رفيع قطعته بعض الفرق. وعاد التوسط في الصوفية، فاقترب بعض فرقها من فكرة التجسد المسيحية. ويصل بشارة إلى القول: «تبدأ الحاجة إلى اللاهوت والفقه مع بدء الحاجة إلى التوسط بين الله والعالم، وبين الناس والله والسلطة. تنشأ الحاجة إلى هذه العلاقة المتجسدة في اللاهوت وعلم الكلام، والشريعة والفقه. وتنشأ الحاجة إلى القانون مع تمفصل الوحدة بين عناصرها سلطة ومجتمعًا، وتميز الله المطلق من كليهما مفهوميًا على الأقل. ثم في هذا الإطار والسياق التاريخي، تنطلق بداية العلمانية الأكثر تحديدًا وتعيينًا.. العلمنة بمفهومها الضيق»[51].

في موازاة ذلك، يشير بشارة إلى أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية يجري التعبير عنها في إطار الظاهرة الدينية الشاملة، ثم لا يلبث الديني والتفسيرات الدينية

(49) المصدر نفسه، ص 447.
(50) المصدر نفسه، ص 450.
(51) المصدر نفسه، ص 421.

أن ينحسرا بالتدريج عن بعض الظواهر الاجتماعية والاقتصادية. وكلما تقلصت شمولية الظاهرة الدينية، نشأت أنماط من التعبير السياسي الاجتماعي خارجها، فيبدو لبشارة أن استقلال الدين عن الدولة هو جزء من عملية نشوء البيروقراطية المنظمة، وتمايز المجتمع من الدولة واستقلاله النسبي عنها، فهو جزء من عملية تمايز أكبر تشمل المجتمع والدولة.

4- الديني والزمني من الخلافة النبوية إلى الدولة بوصفها دولة المسلمين

يتوقف بشارة، في موضوع مفهوم الدولة، عند دراسات مفكرين عرب معاصرين، فيذكر أن محمد جابر الأنصاري لاحظ أن مصطلح الدولة بالعربية لم يتخذ، قبل العصر الحديث، معنى الكيان السياسي الذي يشمل الأرض والحكم والشعب، بل عادة ما كانت الدولة تُنسب إلى الحكام. كما أفاد معنى الدولة لدى العرب مفهوم التغير وتقلب الأحوال لاشتقاقه من الفعل «دالَ»، غير أن بشارة لا يرى في هذا الأصل الاشتقاقي أي أثر في معنى كلمة «دولة» لدى العرب المعاصرين، بينما يرى صحة في القول بتماهي مفهوم الدولة مع السلطة في ثقافة العرب المعاصرين من دون حاجة إلى الاستناد إلى جذر لغوي.

أ- الدولة والقبيلة قبل الإسلام

ينتقل بشارة من هذه المقدمات ليعرج على تجربة بناء الدولة في الجاهلية والإسلام، فيقول: «لم يعرف العرب في الجزيرة الدولة، ليس بسبب الطبع والطبيعة الإنسانية، بل بسبب الطبيعة الجغرافية والمناخية والنظام الاجتماعي السياسي الذي قام عليها ألا وهو العشيرة أو القبيلة. ولا شك أنها بوحدة نسب الفرد إلى الجماعة أعادت تشكيل الطبع والطبيعة»[52]. وتتحول سيادة قبيلة وازدياد قوتها ونفوذها إلى محاولة قهر القبائل الأخرى وإخضاعها باسم تمثيل مصلحة الدولة. لهذا، يشير بشارة إلى أنه ربما إدراك عمر هذه الحقيقة في هذا السياق هو ما جعله يرى «أن الفتوحات تعطي للقبائل العربية متنفسًا، حيث تتقاسم

---

(52) بشارة، في المسألة العربية، ص 146.

السلطة على الآخرين، ولا يسود بعضها على بعض في دولة واحدة داخل الجزيرة العربية». ولا شك في أن هذا الدافع كان، إضافة إلى نشر الدعوة، أحد أهم دوافع الفتوحات: تنفيس الصراع القبلي نحو الخارج حيث لا تسود قبيلة على أخرى، وحيث يسودون جميعًا على الآخرين، أو هكذا يُخيل إليهم. وبرر عمر بن الخطاب ذلك بالقول: «ليقبّح بالعرب أن يملك بعضهم بعضًا وقد وسع الله وفتح الأعاجم»، كما قال «لا ملك على عربي»، وهذه مقولة تكاد تعني بمفهوم اليوم لا دولة تسود على عربي. والرسول نفسه لم يفرض على القبائل التي أسلمت متطلبات ثقيلة، فبقيت العشائر محتفظة بكيانها وديارها ورؤسائها ونظمها، ما دامت لا تتعارض مع مبادئ الإسلام[53]. كما أن القبيلة لا ترتبط بالبادية فحسب؛ فعلى الرغم من نبذ الإسلام ونبيه الأعراب، فإن هذا لم يمنع النبي من المفاخرة بنسب قريش، ومن أخْذ تفاخر القبائل بأنسابها بالاعتبار. ويذكّر بشارة هنا بنقاش «السقيفة» الذي لم يحسمه - بحسب بشارة - إلا خوف سادة الأوس والخزرج من أن يولّى أحدهما على الآخر. ولا يزال للقبيلة أدوار تقوم بها في زمننا العربي المعاصر؛ فالزعماء العرب يتبنون لغة العائلة، ويتمثلون دور الأب في علاقتهم بالرعية، فتبدو لديه واضحة أبوية النظام الملكي، الراعي وولي الأمر، ثم انتقلت هذه اللغة إلى رئاسة الجمهورية. لكن المشكلة عند بشارة لا تكمن هنا، ولا في تلك المظاهر، بل في الوظائف الحديثة، أو في التوظيفات الحديثة التي باتت تقوم بها القبيلة في حياتنا المعاصرة. فهو يؤكد أن القبيلة كسياسة قبلية وكبنية اجتماعية - سياسية، تشكل ثقافة معوّقة لعملية التعددية السياسية والفكرية، إذ قد تتحول الأحزاب والقوى السياسية الحديثة إلى بنى عصبوية تُقاد عائليًا، ويعتقد «أن القبيلة كسياسة قبلية وكبنية اجتماعية سياسية وليس بالضرورة كثقافة، هي عامل معوِّق لتشكل حلبة الأمة والمواطَنة التي يدور حولها التحول الديمقراطي. ولكننا من ناحية أخرى نرى أن المناطق التي تم فيها تحطيم القبيلة بفعل قوة خارجية مثل الاحتلال هي المناطق التي تم فيها تعريض الفرد للتذرر، وبالتالي لأيديولوجيات ليست معيقة للديمقراطية فحسب، بل معادية للديمقراطية»[54].

(53) المصدر نفسه، ص 147. قارن مع دراسات الجابري ودور القبيلة والعقيدة والغنيمة في السياسة في التجربة السياسية الإسلامية.

(54) المصدر نفسه، ص 152.

ب- من العهد الراشدي إلى دولة المسلمين

عاين بشارة أنماط العلاقة بين الديني والزمني في تحولات السلطة، في سياق تفحُّصه التجربة السياسية الإسلامية، فرأى أن الإسلام «لم يوحد الدين والدولة في عهد الرسول أو الخلافة الراشدة، ذلك لأن الدين والدولة كانا تعبيرًا عن فرق في الوحدة نفسها. فالدولة كانت تنتج دينًا، والدين كان ينتج دولة. لم يحكم الإسلام في تلك الفترة ولا الشريعة بل كانا يُصنعان. فتصرف الحكم في تلك الفترة هو الشريعة وأقوال النبي هي الإسلام وليست (بموجب) الشريعة أو الإسلام. وهذا هو الفرق الأساسي بين أمة المؤمنين في حينه وبين الدولة المعاصرة. ولكن الواقع الوحدوي (وحدة الدولة/ الدين) المستل من الماضي يتحول في الفكر الأصولي إلى برنامج أيديولوجي هو نفسه وليد الانفصال ويُراد تطبيقه أو فرضه وكأنه مجموعة قوانين جاهزة للتطبيق»[55]. وكلما ابتعدنا عن لحظة الوحي والنبوة تعالى صوت الزمني والدنيوي على حساب الزمن الروحي، وتباعدت الصلات الشفافة بين الدين والدولة.

عندما ينظر بشارة إلى مسألة انبثاق العلمنة إلى جوار الديني، في سياق التجربة السياسية الإسلامية، يلمح أن التمايز بين الدين والدولة حدث، أي حدث إدراك متطلبات الدولة العملية التي لا تقتصر على حشر الدولة في وظيفة خدمة الدين، بل تتعلق أيضًا بالاهتمام بمصالح الناس الدنيوية؛ فمن الزاوية الدينية، ليست الدولة غاية في ذاتها بل هي أداة في يد الدين، وتبدو كأنها مجاورة للدين أو خادمة له. وتبدو المتطلبات الدنيوية، من زاوية النظر الدينية المحضة، منغِّصة لروحانية الحكام والمؤمنين في نشر الدين، ثم لا تلبث الدولة وشؤونها أن تفرض نفسها على الحاكمين والمحكومين، مبلورة لحظة بروز العلمانية. ويلاحظ بشارة أن هذا الاهتمام بالشأنين الديني والدنيوي في ما يخص أدوار الدولة ظهرت بذوره الأولى في زمن الخليفة الثاني عمر وتجلى في زمن الخليفة عثمان، فيكتب: «يمكن القول في السياق الإسلامي، إن التمايز بين الدين والدولة، بمعنى إدراك متطلبات الدولة العملية التي لا تقتصر على كون الدولة أداة بيد الدين، قد بدأت مع الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب. لكن الخليفة الثالث

(55) المصدر نفسه، ص 74.

عثمان بن عفان هو الذي وعى هذه الحقيقة، حقيقة تشكل الدولة، بما في ذلك استنادًا إلى عصبيات أخرى غير العصبيات الدينية، وإلى مصادر شرعية جديدة مثل توزيع المغانم والثروات لتأليف القلوب وتجميع الأنصار. وهو الذي سقط ضحية ازدواجية الواقع الإسلامي الجديد بين استمرارية الرسالة الروحية والدينية للإسلام من جهة، ونشوء بنى المصالح الدنيوية والقوة والسيطرة من جهة أخرى. فدفع الخليفة الراشدي الثالث عثمان حياته ثمنًا لهذا التمايز بين الدولة والدين، وثمنًا للصراعات السياسية المصاغة بخطاب ديني متعلق بشرعية الإمامة في ظل هيمنة الثقافة الدينية. فهو الذي أدرك وظيفة الدولة في أن 'الله يزعُ بالسلطان ما لا يزعُ بالقرآن'»[56].

يلاحق بشارة التحولات في التجربة السياسية الإسلامية ما بين الديني والسياسي، فيشير إلى أن عملية التمفصل بين الدين والدولة لمصلحة الدولة والسياسة تتابعت، من دون أن يعني ذلك فصل الدين عن الدولة، فصيرورة العلمنة هنا لا تأخذ صورة الفصل الكامل بين الديني والدولاتي، بل عبر عملية تمايز بينهما داخل وحدة تجمعهما، وتصبح فيها متطلبات السياسي والدولة والملك طاغية أو راجحة على الجانب الديني، مولدة بذلك حركات تمرد ودينًا شعبيًا وأصوليات، وغيرها، فتصبح الدولة في هذا التحول مركزًا راجحًا والأقوى في مركّب دين/دولة، وهو ما يؤثر في علاقة التعايش بين جانبي المعادلة ويفتح بينهما المجال للصراع، وكل منهما يجند أدواته في هذا الصراع، وكل طرف يتحفّز في مقابل الآخر ليواجه بتفسيراته المختلفة للدين الطرف الآخر في ميدانه. وشيئًا فشيئًا تتضح ملامح التمايز بين الكيان السياسي والكيان الديني داخل الوحدة. وتحدث ازدواجية بين المجالين، وهي ما زالت ترافق التفكير في الدولة في المجتمعات الإسلامية حتى يومنا. وكان هذا التدهير للدولة وراء الحلم باستعادة لحظة الانسجام الأولى والوحدة بين السياسي والديني في حقبة الخلافة الراشدية. فأشار بشارة إلى أن الدولة بدت، في برهة من التاريخ، وكأنها «من دون دين، باعتبارها سلطانًا مستبدًا، مجردًا وخاويًا من الأخلاق. ومقارنة بحالة الانسجام الديني السياسي في تصورات المرحلة الراشدية باعتبارها مرحلة من العدل الإلهي، كان التفسير

(56) بشارة، الدين والعلمانية، ص 422.

الأقرب إلى استبداد الدولة هو حالة تجردها من الدين. من هنا بدت العدالة حالة استثناء، ونوعًا من العجيبة أو الطوبى، و«بدا الدين إمّا مسخَّرًا في خدمة الدولة وفي تبريرها، أو منكفئًا عن الدولة والمجتمع إلى الروحانيات، أو إلى الحياة الخاصة. هذه الازدواجية هي التي دفعت باستمرار إلى التوق إلى تلك الوحدة الأصلية. هذا الحنين هو المشكِّل الأساسي لليوتوبيا في الذهن الإسلامي»[57]، ومنها ينبع كثير من المفاهيم السياسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

نبّه بشارة إلى أن الفصل والتمايز باعتبارهما عملية علمنة، يخضعان لصيرورة تاريخية. وربما ينتهي هذا التمايز والفصل إلى وعي بالانفصال بين الدين والسياسة أو بين الدولة والمؤسسات الدينية، وغالبًا ما يؤدي في النهاية إلى إخضاع الدين للدولة، بعد أن يمر بمرحلة تَحيد فيها الدولة في الشأن الديني. وتُسهِّل عملية تبلور مؤسسة دينية من ارتباط هذه المؤسسة وخضوعها للدولة، بينما يعوق عدم تبلورها ووضوحها وتبعثرها عملية سيطرة الدولة وهيمنتها عليها، فتحول العلاقة بين المجالين الديني والسياسي إلى علاقة «اشتباك وتشابك» يدفعان أحيانًا الدولة إلى محاولة تأسيس مؤسسة دينية تابعة لها وإقصاء غيرها من المؤسسات والمذاهب. وفي المقابل، فإن تعثّر المؤسسة الدينية يزيد من انتشارها اجتماعيًا. ويخلص بشارة إلى تقدير الحالة الإسلامية بالقول: «كان غياب مؤسسة دينية واحدة موحدة واضحة المعالم أحد أسباب كون المجتمعات الإسلامية مجتمعات أكثر دينية. وهذا لا يعني أن ليس في الإسلام مؤسسة دينية. ففيه من المؤسسات الدينية بقدر ما في المسيحية الأميركية، لكنه يفتقد إلى هرمية مؤسسية موحدة». وبعد افتراضاته النظرية تلك، ينتقل ليسجل، تاريخيًا، واقعة تحوّل الخلافة الراشدية/ النبوية إلى «مُلك عضوض» ازداد دهرية مع الزمن، وجسَّد «حالة إخضاع الدين للدولة، وانشقاق الوعي الديني إلى فقه تبريري لمظاهر السلطان، بما فيها الاستبداد وعشوائية إرادة الحاكم من ناحية، وإلى فقه شعبي مُقاد بالشعائر والطقوس والمواسم والخرافات، وإلى فقه شعبي روحاني، وفقه ثوري في بعض الحالات»، فيذهب بشارة إلى أن مع استتباب الأمر لمعاوية «انتصر – معه – منطق الدولة والسياسة، انتصر منطق السياسة والسلطة في النهاية

(57) المصدر نفسه، ص 423، قارن مع: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 2 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983).

على حماسة الخلافة الدينية. وأن منطق الدولة انتصر على منطق الثورة (الدينية) بلغة عصرنا. وأن خضوع الدين للسياسة بدأ عمليًا مع تحول الدولة إلى مُلك عضوض يورَّث من الأب إلى ابنه، واتجهت المعارضة الدينية إلى الوراثة بغطاء ديني بقوة أشد، جامعة بين الوراثة القبلية والقدسية الدينية في فرع من قريش هو أبناء علي وأحفاده»[58]. ويتفق بشارة مع برهان غليون في النظر إلى «الفتنة الكبرى» على أنها تتجاوز فكرة الحرب الأهلية إلى أنها صراع أعمق بين تيارات فكرية وخيارات أخلاقية، وصراع بين الدولة وفكرة الخلافة، وحتى صراع بين ثورة ودولة، ودين ودنيا، وتقوى ومقتضيات السياسة، هذا إضافة إلى كونها صراعًا على السلطة بين نخب جديدة أنجبها الدين الجديد، ومجتمعات عشائرية اقتصادية سياسية قائمة منذ ماقبل الإسلام وتبنّت الدين الجديد الذي تحول إلى ثقافة مهيمنة. لذا، يستعمل بشارة مفهوم «الدولة الإسلامية» الذي أُطلق على الدولة الأموية، ليس بمعناها الحرفي، أي ليس بمعنى أن الإسلام هو دولة، بل بمعنى أن لهذه الدولة مميزات إسلامية تميِّزها من غيرها، وأغلبية سكانها مسلمون، وهو يقول: «ربما كانت الدولة الأموية دولة إسلامية لا بمعنى تطبيق الشريعة بل بمعنى أنها أقرب إلى مفهوم الدولة الذي نعرفه، وبمعنى تطبيق قوانين المجتمعات القائمة مع إضفاء صبغة إسلامية وتفسيرات إسلامية عليها، وإدارة شؤون دولة ومملكة بلغة وخطاب إسلاميين. كانت دولة إسلامية بمعنى دولة المسلمين، وبمعنى تحالفها في مرحلة لاحقة مع مؤسسة دينية إسلامية قامت واسطة بين النص والدولة، بين دين المؤسسة والتدين الشعبي، وهي مؤسسة الفقهاء»[59].

تبدو الخلافة الراشدية لبشارة بصورة الطوبى، أو الأسطورة التي جرى تداولها في المجال الإسلامي وخُتِمت بخلافة الخليفة الراشدي الرابع علي، بل يعتقد أنها «لم تكن دولة. ثم بدأت بالتميز من النبوة، واكتسبت بعض ملامح الدولة في مرحلة خلافة عمر بن الخطاب، وواصل عثمان طريق عمر. وبهذا، فإن خلافة علي ليست إلّا عودة عن هذا الطريق إلى الإمامة الدينية المحضة، ما لبث أن انتهى نهايته الطبيعية في مواجهة منطق الدولة». لكن إلحاق الدين بالدولة، بعد

(58) المصدر نفسه، ص 425-426.

(59) المصدر نفسه، ص 427-428.

مرحلة نهاية الخلافة الراشدية، حوَّل الانقسامات الدينية المذهبية إلى خلافات حزبية مرتبطة بطموحات سياسية. وبقيت للدين قوته المؤثرة وثقافته المهيمنة، ما جعل الحكام يستخدمونه كأداة في صراعهم الطويل تطلبًا للشرعية لسيادتهم أو لتمردهم. ويلوح لبشارة أن تغير العلاقة بين الديني والسياسي عكس نفسه على الخطاب الأيديولوجي للسلطة؛ ففي الزمن الراشدي، عندما كانت العلاقة بين الدين والممارسة الفعلية لإدارة المجتمع في حالة من الوحدة النسبية، لم يدّع الخلفاء الراشدون أنهم خلفاء الله، بل خلفاء النبي، بينما ادعت السلطات الأموية الحاكمة، ومن بعدها العباسية أن الخليفة خليفة الله، هو سلطان الله. ويستذكر ما جاء في خطبة الخليفة المنصور: «نحكمكم بحق الله الذي أولانا، وسلطانه الذي أعطانا، وإنما أنا سلطان الله على أرضه»[60].

يبدو لبشارة أن الأوتوقراطية فرضت هوة واسعة بين الدولة والمجتمع، فحاولت إخضاع الدين والمؤسسة الدينية لهيمنتها، وهذا ما أدى إلى نشوء تدين خارج المؤسسة الدينية، وقاد في المقابل إلى بلورة مؤسسة دينية تعمل على حفظ الشعائر، وتضع أصولها، وتصادر بعضًا من وظائف المشعوذين. فيستنتج من ذلك أن ليس من ديانة توحيدية منذ اليهودية بلا مؤسسة دينية، لأن الديانة التوحيدية تحتاج - بحكم تعريفها - إلى وساطة بين الواحد المطلق السماوي والمتعدد النسبي الأرضي. وكي تقوم بهذا التوسط، عليها أن تبني سلكًا مختصًا من الكهنة ورجال الدين.

ج- في الدولة المعاصرة: دولة التسلطية الرثة

يميز بشارة بين نشأة الدولة الحديثة في الغرب ونشأتها في البلدان العربية، متوافقًا مع تحليل الجابري في إشارته إلى أن الديمقراطية الليبرالية في الغرب نشأت من خلال آليات داخلية وفي موازاة نشأة الدولة الحديثة ذاتها، وأن هذه الآليات قادت إلى تكون المجتمع المدني بمؤسساته الاقتصادية (شركات، بنوك) والاجتماعية (نقابات، روابط) والسياسية (أحزاب، مجالس منتخبة) والثقافية (مدارس جامعات، وسائل اتصال حديثة). في حين أن الدولة في الأقطار العربية

(60) المصدر نفسه، ص 429.

فُرِضت من الخارج، وشكلت الدولة، كأداة التحديث الأساسية، أو ورَثَت عن الاستعمار المؤسسات التي احتاجتها[61].

وصلت الدولة العربية في تحولاتها، في زمننا الحاضر، بحسب بشارة، إلى حالة من التقارب الكبير في سماتها العامة؛ فمنذ أن استقرت الدول العربية القطْرية/ الوطنية مع نهاية عصر الانقلابات، وجمود الحراك السياسي والحراك الطبقي اللذين رافقاها، راحت كلها تتجه نحو حمل سمَتَي غلبة الاقتصاد الريعي على الاقتصاد المنتج وضمور الطبقة الوسطى التي نشأت في المدينة. وقادت عملية البناء بعد عصر الانقلابات واستقرارها إلى القضاء على إرث من التعددية الحزبية وعلى بقايا الحريات المكتسبة من مرحلة النضال ضد الاستعمار، ومن المرحلة الليبرالية بين الحربين العالميتين في القرن الماضي، واتجهت نحو تحالف البرجوازية الناشئة في مجالات الخدمات والبناء والتجارة والوكالات مع المسؤولين وأقاربهم ومحاسيبهم، ورجالات الأمن والسياسة في كارتل حاكم. ويذهب إلى القول: «يكاد هذا التحالف أن يحكم الدول العربية كافة، المَلكية منها التي تقوم أصلًا على شرعية الأسرة الحاكمة والبنى التقليدية للمجتمع، كما الجمهوريات. وينزع هذا النمط من القوى الاجتماعية السياسية السائدة إلى تحويل الفساد من استثناء كان قائمًا دائمًا بدرجات متفاوتة إلى نظام اقتصادي بديل، يربط النخبة السياسية والأمنية معها في حالة وحدة مصير»[62]. فاشتركت هذه الدولة، بسِماتها الأساس وأصولها الاجتماعية، في أنها دولة ريعية يتصرف حاكمها الذي تتشخصن فيه الدولة، بالمال العام كما لو أنه ماله الخاص. وفي غياب الفصل بين الخاص والعام، يصرف الحاكم مالًا من جيبه على المجتمع، فتبدو عملية الإنفاق الاجتماعي مكرمات شخصية منه. هذه دولة لها حصة الأسد من دخل الدولة، ولا يُوظَّف فيها عمل اجتماعي جدي محلي؛ إنها من نوع عائدات تصدير مادة خام قائمة في الطبيعة بعد بيعها من دون توظيف عمالة أجنبية حقيقية، أو عائدات من معونات أجنبية. والدولة الريعية تنتج «دولة كبيرة»، أي متضخمة النفقات والميزانيات، ومتضخمة اقتصاديًا، واقتصادًا

---

(61) بشارة، المجتمع المدني، ص 209-210.

(62) وليد حاج عبد القادر، «قراءة في محاضرة د .عزمي بشارة في مركز الخليج للدراسات،» عرب 48 (موقع إلكتروني) (21 أيار/ مايو 2010)، <http://www.arabs48.com/?mod=articles&ID=70931>.

مجتمعيًا صغيرًا، وقدرات مالية لدى الدولة غير قائمة على جباية الضرائب. ثم إن الحيز العام الوحيد المعروف في هذه الدولة هو الدولة التي توزّع امتيازات ومشروعات إعمار ومناقصات ووكالات على النخبة المرتبطة بها والموالية لها، أكان هذا الولاء سياسيًا أم عشائريًا أم كليهما. ويصل فتات من عملية التوزيع هذه إلى الطبقات الوسطى والمثقفين، فتفسد وتجهض عملية قيام ثم تبلوُر فئة مثقفين وقطاع ثقافي نقدي مستقل، محولة قلة من المثقفين النقديين إلى أفراد متمردين منعزلين عن شروطهم المادية. وأحاط الاقتصاد الريعي الأسر الحاكمة بفئات واسعة نسبيًا من رجال الأعمال المرتبطين بالاقتصاد الريعي والفساد، ومنهم من أبناء المسؤولين وأصدقاء أبناء المسؤولين وأقاربهم[63]، فتبدو هذه الدولة لبشارة أنها ليست المصدر الوحيد للقوة والغلبة فحسب، بل هي أيضًا ذات إمكانية إعادة إنتاج التراتبية الاجتماعية والبنية الهرمية للمجتمع من «فوق»، بسلطة القوة والمال اللذين تمتلكهما وتتصرف بهما.

سلّط بشاره الضوء على أبرز السمات المشتركة بين أنظمة الحكم العربية عشية انطلاق ثورات الربيع العربي، فوجدها مركزة في الدور المتقدم والشمولي للأجهزة والمؤسسات الأمنية المخصصة لمراقبة المجتمع ككل، والتدخل في المجالات الاجتماعية والتعليمية والثقافية، وفي مجال الحريات، ومشاركتها السافرة في عملية صنع القرار السياسي، وفي توجيه المخرجات الناتجة من تفاعلات النظام السياسي والاجتماعي بما يخدم تحصين نظام الحكم وبقاءه؛ إذ تجاوزت المؤسسة الأمنية وظيفتها التقليدية - القمعية - باتجاه الظهور والتدخل في المجالات السياسية ومجال الاستثمارات الشخصية في مجال الأعمال. وفتحت أبوابًا جديدة للفساد المالي غير مطروقة ولا مألوفة سابقًا، ولا حتى في ظل الاستبداد. وأغلقت هذه الأجهزة المجال العام أمام أي حراك سياسي معارض للسلطة القائمة، وعزفت على وتر التناقضات والحزازات المجتمعية من خلال الإبقاء على روافدها ومغذياتها الاجتماعية. وقامت بين النظام والطبقات الاجتماعية المتنفذة اقتصاديًا علاقة زبائنية وخدمات متبادلة، بدلًا من علاقة مواطنية من جهة، وسياسات اقتصادية وطنية من جهة أخرى، تفسح المجال

---

(63) بشارة، في المسألة العربية، ص 95 و99.

للنشاط الاقتصادي في إطارها[64]. وجرى تقاسم العائدات والأرباح في إطار الشراكة المباشرة، أو شبكات الفساد، «الأمر الذي أوجد شبكة مصالح معقدة (يتشابك فيها السياسي والأمني والاقتصادي). ويصعب اختراق هذه الشبكات أو الانقلاب عليها في إطار الوضع القائم الذي يخضع لهيمنتها؛ إذ لا يفلت منها قضاء ولا قانون ولا معايير مهنية. وحدوث هبّة شعبية عارمة هو الطريق الوحيدة لخلخلة حلقاتها الرئيسة أو إحداها، بما يؤدي إلى تصويب بوصلتها باتجاه مسار إصلاحي»[65]. فأصبحت الدولة العربية بمنزلة دولة سلطانية رثة، لا دولة قوية ولا دولة متغوّلة، بل إن تغوّل الأجهزة الأمنية يكشف عن دولة ضعيفة غير قادرة على السيطرة من الناحية الأمنية أو على اختراق المجتمع بواسطة الاندماج الاقتصادي عبر عملية الإنتاج والحقوق الاجتماعية والاندماج السياسي عبر المواطَنة، وعلى التعويض عن نقص الهيمنة الثقافية بالدعاية الإعلامية الكاذبة، «من هنا، فإن القمع الأمني، والكذب الإعلامي والشخصيات المشوّهة من النخبة السياسية الناجمة عن الجمع بين حاجات أجهزة الأمن، وحاجات الدعاية الإعلامية هي كلها من مظاهر ضعف الدولة وليس من مظاهر قوّتها»[66].

هكذا وصلت تلك السلطات في سيطرتها على الدولة ومؤسساتها ووظائفها عشية الربيع العربي - بحسب بشارة - إلى الدرك الأسفل، وتجلى ذلك في «هذه الخاتمة السلطانية المملوكية الرثة التي بدت دائمة ومستدامة. وبدا وكلاء المرحلة واثقين بأنفسهم إلى درجة المجاهرة بالفساد، وهو القطاع الاقتصادي الاجتماعي السياسي المتوسع باستمرار، والناجم بالضرورة عن تداخل السياسة والأمن والاقتصاد، وعن غياب الفاصل بين المجال الخاص والعام، وغياب دولة القانون». ويضيف إلى ذلك ظاهرة أخرى شرعت في ترسيخ تواترها في الأنظمة الجمهورية، وهي ظاهرة التوريث، حين «غدا الحكام العرب من الوثوق

(64) المصدر نفسه، ص 95.

(65) عزمي بشارة، سورية: درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 3013)، ص 29-30. قارن مع: عزمي بشارة، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 3012)، ص 16.

(66) الطحاوي، «المفكر العربي عزمي بشارة للديمقراطية».

بالنفس واستقرار الأحوال في المرحلة المذكورة إلى درجة الإعداد لتوريث الأبناء في الجمهورية العربية كافة». وما يُميز هذه الأنظمة العربية الاستبدادية التي يسمّيها بشارة أنظمة «التسلطية الرثة»، هو أنها غدت تكتسب أغلب مظاهر الأنظمة الشمولية، على الأخص في استبدادها غير المحدود وفي ضبطها المجتمع ومراقبته على نحو شامل- وهي تختلف عن الأنظمة الديمقراطية؛ ففي حين أن في الأخيرة «يكتسح العام الخاص من مداخل محددة ومعرَّفة قانونيًا، ويقتحم الخاص حدود العام في مجالات أخرى. وينشأ عبرَ التغيرات وتمددّ الحدود وتقلصها، وسن القوانين، مجالٌ في التقاطع بين الخاص والعام يسمّى (المواطَنة). وللمواطَنة حيزها الخاص والعام»، فإن «عام الدولة» في الأنظمة التسلطية الرثة «هو خاص بالنسبة إلى الحكام وحدهم، وخاص المواطنين هو عام بالنسبة إلى الحكام. من هنا، فإن خاص الحكام يقتحم ما يُفترض أن يُسمَّى المجال العام من كل باب ممكن، ليصبح العام هو خاص الحكام، ويصبح الفساد هو القاعدة. أمّا مجال المواطن الخاص، فليست له قدسية، ولا سيما حين تتدخل آلة الجهاز الأمني»[67].

قدّم بشارة سمات أخرى للدولة العربية الحديثة، في سياق تحليله النظام السوري في علاقته بالدولة ومؤسساتها ودور الطائفية كلاصق بين مؤسسات الدولة من جهة والسلطة من جهة أخرى، مُبرزًا دور «الطائفية» في تكوين المؤسستين العسكرية والأمنية، وأثرها الفاعل في سلوك النظام وفي آليات اشتغاله وتركيبه مجمل أجهزة الدولة التي رأى أنها باتت تعاني خللًا في طابعها الوطني العمومي عندما غلبت على تكوينها الاجتماعي هيمنة فئوية ممتزجة بعصبوية علوية سلطوية، فأصبحت مؤسسات الدولة (الجيش، الأمن، القضاء) - التي من المفترض أن تكون ذات طابع وطني عمومي، ومستقلة عن السلطة كما في النظام الديمقراطي - ملحقة بالسلطة هنا وتابعة لها، تهيمن عليها الفئوية/ العلوية الموالية للنظام، مشكّلة بذلك عصبية سلطوية علوية متلاحمة بأجهزة الضبط والقهر السلطوية، الجيش والأجهزة الأمنية، تُعزّزها نزعة طائفية علوية ترمي إلى السيطرة والانفراد بالسلطة والغلبة، وترتكز (ماديًا) على فئات علوية ما فتئت تتسع

---

(67) بشارة، الثورة التونسية، ص 16-17.

دائرة سطوتها على الأجهزة الأمنية ومؤسسة الجيش والدولة، مسلحة بما أحدثته السلطة من مظاهر التميز والانتقائية (التخصيص في وظيفة القمع والسيطرة) في اختيارها الفئات التي يحق لها الدخول إلى تلك المؤسسات لتكون الغلبة للعصبية العلوية على تكوينها الاجتماعي.

في هذا يكمن سر تلاحم تلك الأجهزة السلطوية مع النظام والتصاقها به، وهو ما حال دون انشقاق مؤسسات الدولة عن النظام في أثناء مواجهة الثورة، كما حدث في بلدان ثورات الربيع العربي. وعبّر بشارة عن ذلك بأشكال مختلفة، فكتب: «وعندما يسلك النظام سلوك الطغمة الطائفية تجاه المجتمع ويحاول إلحاق المجتمع بأذرعه المخابراتية الأخطبوطية، ويُذيب الفرق بينه (كسلطة) وبين الدولة كدولة، يصبح من الصعب فصل مؤسسات الدولة عن النظام. وهو الفصل الذي مكّن من خروج المجتمعَيْن المصري والتونسي باعتبار كل منهما مجتمعًا موحّدًا في المطالبة بإسقاط نظام الحكم في دولته. إن القدرة على الفصل بين الدولة والنظام، والتمييز بينهما، هي التي مكّنت الجيش من الامتناع عن استخدام القوة العسكرية في مساندة النظام في صراعه ضد الشعب في حالتي مصر وتونس. ونظرًا لصعوبة هذا الفصل في سورية فقد بدا النظام أكثر تماسكًا وقسوة في الوقت ذاته، إذ لم تضع الأجهزة الأمنية والجيش الموالية للنظام خطوطًا حمرًا يمنع تجاوزها في استخدام العنف»[68]. وخصّص بشارة فصلًا في كتابه سورية: **درب الآلام نحو الحرية** للطائفية في سورية وتغلغلها في أجهزة الدولة القمعية، متحدثًا فيه عن المراحل التي برزت فيها أسس هذه الطائفية، حيث شهدت انطلاقتها الكبرى في إثر حركة 8 آذار (1963). وتجلى ذلك بصعود نزعة طائفية أصبح لها دورها الموجّه في بناء السلطة وفي الموقف من المجتمع، وعملت على تشييد مرتكزاتها الاجتماعية في الجسد السلطوي على تلاحق الأيام.

كتب بشارة عن المرحلة الأولى التكوينية لهذه السلطة خلال فترة تموز/ يوليو 1963 - شباط/ فبراير 1966، حين انفرد البعث في الحكم: «انتقل الصراع إلى داخل المجموعة البعثية العسكرية - المدنية، وأدى احتدام الصراع إلى زيادة وتائر التكتل والتجمع والاصطفاف، واستثمار العوامل الجهوية والشخصية

(68) بشارة، سورية.

والطائفية في الاصطفاف. وفي سياق الصراع البعثي - البعثي الداخلي، اتهمت مجموعات الضباط والمدنيين الموالين للقيادة القومية للحزب اللجنة العسكرية بممارسة الطائفية لتحشيد الأنصار وتقويض شرعية الحزب، بينما كانت اللجنة تشهد بدورها صراعًا داخليًا على قيام بعض أعضائها بعملية التنظيم العسكري على أسس طائفية بدعوى تجانس الولاء». ويتابع القول: «بحلول عام 1965، زكمت الروائح الطائفية الأنوف، وبات الخطاب الطائفي علنيًا في الجيش نتيجة استثمار الضباط الجدد الذين استُدعوا للخدمة أو نسِّبوا للجيش على أساس بعثي». ويضيف: «عبَّرت حركة 23 شباط/ فبراير 1966 على الرغم من خطابها اليسراوي الذي يصوغ الخلاف بتعابير يميني ويساري، عن استقطاب ريفي - مديني، وعلوي إسماعيلي درزي، يُضاف إليه وزن فلاحي درعاوي في مقابل المتحدرين من المدن السورية الرئيسية»[69]. ويشير إلى الحالة التي وصلت إليها «الطائفية» في الجيش عشية انقلاب الأسد الأب في عام 1970 بقوله: «من ناحية الشكل الطائفي، تركز الاستقطاب في هذه الفترة في ثلاث مجموعات ضاربة، يشكل الضباط المتحدرون من الطائفة العلوية قادتها»[70]، ثم بلغت الحالة (الطائفية) في الجيش في المرحلة الأولى لحكم الأسد إلى درجة أضحى متاحًا الاختيار بين العلوي الجيد والعلوي المشكوك في ولائه، فيقول: «على مستوى التطور الداخلي الاجتماعي الخاص للمؤسسة العسكرية، كان التجنيد في هذه المرحلة يشدد على دفع العلويين إلى التطوع في الجيش. لكنه كان حذِرًا في داخل الطائفة نفسها، ولا سيما عند تجنيد أبناء عشائر الحدادين وبدرجة أقل عشائر الخياطين بصفتهم محترفين، حيث جرى التأكيد أولًا من ولاء المجندين قبل تفريغهم في الجيش، والسبب هو أن (صلاح جديد) يتحدر من عشيرة الحدادين، ومحمد عمران يتحدر من الخياطين، كما استُبعِد الحيدريون (أو المواخسة) المنتشرون في مناطق متعددة أكثفها سكانيًا المنطقة الممتدة من دمسرخو شمال اللاذقية حتى لواء الإسكندرون. وهم يشكلون مذهبًا علويًا يُعرف بهذا الاسم. ويعود استبعادهم إلى أن الحيدريين شكلوا أحد مواقع قوة صلاح جديد. بينما تم فتح الباب أمام تجنيد أبناء طائفة المرشدين»، ثم آل الأمر في المرحلة الأخيرة لعهد الأسد الأب

---

(69) المصدر نفسه، ص 283-284.

(70) المصدر نفسه، ص 286.

إلى اتباع ما يشبه الطريقة الهندسية في حساب حصة كل قبيلة من الطائفة العلوية في الجيش، فيصف هذه المرحلة بالقول: «في مرحلة 1983-2000، قام اللواء علي دوبا، رئيس شعبة الأمن العسكري، بهندسة نفوذ الضباط في جهاز الأمن وفق أصولهم العشائرية العلوية بشكل نسبي وتحاصصي للحفاظ على التوازن بينها. وقد تم تطبيق ذلك بشكل منهجي أو وفق سياسات بمعنى Policy في شعبة الأمن العسكري. لكنها امتدت إلى المجتمعات المحلية العلوية، بحيث أنها تعمّمت حتى على مستوى محاصصات أعضاء مجلس الشعب وقيادات الفرق والشُّعب الحزبية»[71].

فضلًا عن هذه «الطائفية»، عشش الفساد في الجيش، حيث «أدى الوجود العسكري في لبنان دورًا خطيرًا في تعميم الفساد في المؤسسة العسكرية عن طريق نشوء شبكات التهريب، وتحول 'الخط العسكري' إلى خط للتهريب أكثر منه للمقتضيات العسكرية. وانتشر الفساد في الجيش والأجهزة الأمنية والحكومية والقضائية التي باتت تعتاش على الدولة ولا تعيش من أجلها، وانتشرت في الجيش ظاهرة 'التفييش'، وهي إعطاء إجازات شبه مفتوحة لبعض المجندين (خدمة إلزامية) مقابل رشوة محددة أو مجموعة هدايا»[72]، فأصبحت السلطة في سورية بذلك أمام متلازمة الأقانيم الثلاثة: التسلطية والطائفية والفساد.

لا تكتمل صورة المشهد السلطوي الذي رسمه بشارة للدولة التسلطية السورية، من دون ذكر آليات الفساد التي تبدأ من ذروة الهرم السلطوي-الطائفي الذي يشكل ويعيد تشكيل الفئات العليا البيروقراطية والفئات الأخرى من المجتمع، ولا سيما أن بشارة عاين بطريقة واضحة الخصوصية التي تميزت بها البيروقراطية السورية من البيروقراطية في البلدان العربية الأخرى: «إن بيروقراطية النظام هي النقيض التام لبيروقراطية... الدول الريعية الصافي أو النموذجي كونها تعتاش على الجباية المشوهة وليس على التوزيع. فبيروقراطية الدولة الريعية توزع الريوع على المجتمع وتعتاش من الدولة. أمّا بيروقراطية الفساد والأمن السورية، فتعتاش من الدولة بواسطة استغلال السلطة للجباية لنفسها وليس للدولة، بما يُشبه

(71) المصدر نفسه، ص 292.

(72) المصدر نفسه، ص 294.

الإقطاع (الأمني - البيروقراطي) الذي يستخدم القوة في جباية القيمة الفائضة»[73]. من هنا أصبحت مؤسسات الدولة، وفي مقدمها الجيش والأمن، ملحقة بالسلطة بطريقة انصهارية يعززها الملاط/ الجسر الطائفي بقاعدته الاجتماعية وبالنزعة الطائفية المرافقة له والمدعَّمة بإرادة التسلط على قاعدة التمييز، والمُوظفة للغلبة على المجتمع وضده لمصلحة الطغمة، متخذة وظيفة ضبط حركة المجتمع ومراقبته وقهره وظيفة مُثلى. يلامس بشارة مدى تأثير هذا النهج الموغل بالطائفية في الطائفة العلوية، فكتب أن سياسات النظام «حولت الطائفة العلوية إلى نواة النظام الصلبة»[74].

أصبحت «الطغمة الطائفية»، تبعًا لمقدمات بشارة، متحكمة بمواقع القوة والسيطرة في الدولة وبمفاصل الدولة ومؤسساتها، وسخِّرت جميع أجهزة الدولة - يوجهها نزوع طائفي عُبِّر عنه بقوة بالإعلام والسلوك السياسي حتى بالمذابح الطائفية والتطهير الطائفي- في اتجاه واحد للقضاء على الثورة وهزيمة المجتمع الذي تحوّل بين نازح خارج الوطن وداخله، وبين قتيل ومعتقل ومهدد بالاعتقال والقصف بشتى صنوف الأسلحة. فكان من المتوقع، كما أشار بشارة، أن تظهر ردّات أفعال طائفية من المجتمع، كانت فردية في البداية، ثم تصاعدت مع تصاعد المذابح الطائفية، لكن لا يمكن مقارنة الفظائع الطائفية التي قامت بها أجهزة السلطة، معتمدة على إمكانية الدولة بكل ما تملك من مصادر القوة والجبروت، بردّات الأفعال تلك، فالأخيرة تبدو كلعبة أطفال أمام عُتُوِّ الدولة. مع ذلك، ومن أجل مستقبل الثورة ومستقبل سورية، يتوقف بشارة هنا، ليحذر من استمرار ردّات الأفعال وتفاقمها وتوسع دائرتها لتصبح ظاهرة تؤثر في توجهات الثورة والمعارضة، لتشكل خطرًا على التحول الديمقراطي وعلى مستقبل سورية: «أسهمت المجازر المتكررة التي ارتكبها النظام بالاشتراك مع مسلّحين من أحياء علوية أو قرى علوية قريبة في عدد من المدن والقرى السورية إلى تنامي الخطاب المذهبي في الثورة ليشمل شريحة واسعة، وبالتالي لم يعد التحفّظ على خطاب هذه الجماعات قائمًا كما كان في السابق. كما أسهم في ذلك التحريض المذهبي ضد النظام كنظام علوي وليس كنظام استبداد، والذي قادته وسائل إعلامية

---

(73) المصدر نفسه، ص 307.

(74) المصدر نفسه، ص 318.

وأوساط ضيقة في المعارضة، ولكنها ذات صوت مرتفع»، ثم ينبه إلى خطورة النهج الطائفي، ويختم بالقول: «الثورة السورية هي ثورة مجيدة بكل معاني الكلمة، وذلك بخروج شعب مدافعًا عن كرامته وحريته وصموده التاريخي أمام قمع غير مسبوق وصل حد موت الآلاف تحت التعذيب، وبلغ درجة قصفه بالطائرات من قبل جيشه هو. ويمكن تحويل الطاقة الجبارة المادية والمعنوية لهذا الشعب في صنع نهضة عظيمة لسورية وبلاد الشام والأمة العربية، كما يمكن أن تتحول إلى طاقة سلبية تفجر ذاتها ووطنها. يتوقف كل شيء على وعي ومسؤولية الفاعلين السياسيين، ونقصد مسؤوليتهم الوطنية عن ثورة أصبحت ثورة وطنية، وصدقهم في تمثيل مطلب ديمقراطية كانت مطلب الثورة المدنية مطلبًا وطنيًا، وكانت في العقود الأخيرة من تاريخ سورية حلمًا بعيد المنال»[75].

5- ثقافة الإسلاميين المعاصرين السياسية

نظر بشارة إلى ثقافة الإسلاميين المعاصرين في توجهاتها الفكرية في سياق تحولات التاريخ الثقافي العربي الحديث، بمشكلاته ورهاناته وطموحه ونكباته. فكان جزء من التحولات التي أصابت الفكر العربي برمّته بعد ملامسته الفرق بين «تقدم» الغرب و«تخلف»، تولدت بعدها موجات متعاقبة تبحث عن إجابة ملائمة لمواجهة المشكلات التي تركها الزمن أمامها.

أ- توافق الإصلاحية الإسلامية والفكر النهضوي القومي

يَرجع بشارة إلى التربة الفكرية للإصلاحية الإسلامية، فيذكِّر بأن السؤال الأساس لنهضة القرن التاسع عشر هو سؤال يمس العلاقة مع (الآخر)، أو يتضمن جدلية العلاقة معه: ما هو سر نجاح الغرب وتخلّف المسلمين؟ ولاحظ أن هذه النهضوية الإصلاحية، عندما حاولت البحث عن «أسرار» نجاح الغرب من أجل تبنيها، «إنما تقوم بأسلمتها منذ البداية خوفًا على الهوية المحلية منها، ونهضة بالهوية المحلية من خلالها في الوقت ذاته». كما دارت مفاهيم الإصلاح الديني في فلك وحدة الدين والدولة، لكن على غير ما يروِّج له الإسلام السياسي؛ فوحدة

(75) المصدر نفسه، ص 610.

الدين والدولة التي ارتآها رجال الإصلاح ترفض أي سلطة دينية. وهاجم محمد عبده السلطة الدينية من أساسها قائلًا: «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الوعظ الحسنة للدعوة إلى الخير والتنفير من الشر». ورجال الإصلاح يُكملون مقولة ابن القيم الجوزية: «إن أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان هناك شرع الله. والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين»[76]. وعندما وصل الأمر إلى الإسلام السياسي، تجنَّبت هذه القاعدة. وبدا لرجال الإصلاح الديني أن البديل من الاستبداد هو تأكيد على مبدأ الشورى الذي بدا لبعضهم ملائمًا لانتخاب نواب الأمة[77].

أشار بشارة إلى حقيقة أن الإصلاحيين الإسلاميين تعايشوا مع المراحل المبكرة لفكرة العروبة في ثوبها الليبرالي، فنشأت في مجرى فكرة النهضة إمكانية التعايش أو التلاقي بين إصحاب الفكرة العربية وأصحاب الفكرة الإسلامية، فـ «في نسخة مبكرة من العروبة المدينية الإنسانية والمنفتحة، كان بالإمكان أن تتعايش مدارس الإصلاح الإسلامي مع قوى قومية ووطنية علمانية صاعدة في إطار عملية التفاعل نفسها مع الغرب ومع الحداثة، انفتاحًا ودفاعًا عن الخصوصية في آن. وخلافًا للسلفية الصحراوية الوهابية التي عاصرتها، بدت حتى السلفية المدينية الإصلاحية متجهة نحو إحياء اللغة والثقافة العربية وتنقية الدين مما علق به من بدع وخرافات رادفت في نظر المصلحين أسباب التخلف لتنطلق من الأصول مباشرة دون تقليد نحو مواجهة تحديات العصر»[78].

غير أن وضعية التعايش هذه تغيرت نسبيًا عقب انهيار الدولة العثمانية وانهيار مؤسسة الخلافة، ومع دخول بعض البلدان العربية تحت الوصاية والانتداب، فقارن بشارة في هذا المناخ الجديد بين الفكرة العربية في يقظتها وتوجهات الإسلام السياسي في أثناء سقوط الخلافة وردًّا عليها، فلاحظ استمرار انفتاح الأولى نسبيًا وبداية انغلاق الثاني، فأثنى على ما اتسمت به الفكرة العربية لدى دعاتها الأوائل من نزعة جامعة – على الرغم من الجوانب السلبية التي حملتها

(76) بشارة، «مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التديّن،» في: غليون [وآخرون]، حول الخيار الديمقراطي، ص 68.

(77) المصدر نفسه، ص 71.

(78) بشارة، في المسألة العربية، ص 256.

من أدلجة الانتماء القومي إلى الانغلاق على الهوية ونزعة رومانسية - فلم يفرق أصحاب الفكرة العربية بين مذهب وآخر في الإسلام، و«لم يستثنوا من التاريخ الإسلامي تاريخ الشيعة والقرامطة وغيرهم من الفرق، وأدانوا كل مس وتشكيك بالعلاقة العضوية بين العروبة والإسلام باعتبارها محاولات للدس ناشئة عن تأثيرات دخيلة وأجنبية. وتعاملوا بالطريقة نفسها مع كل ما اعتبروه غير متنور في الثقافة الإسلامية. وأكدوا أن الاستبداد الملكي الطابع في دولة الخلافة الإسلامية منذ عصر معاوية نتاج تأثر بالإمبراطوريات المحيطة»[79]. وردًّا على تشكيك الإسلاميين آنئذٍ بالتيار العروبي لنضاله الاستقلالي عن الدولة العثمانية، لفت بشارة الإسلاميين إلى أن أهم وأول تمرد عربي انفصالي الطابع على الخلافة العثمانية جاء من الحركة الوهابية السلفية التي ينتسبون إلى تقليدها، وليس من قِبل أقلية دينية تدّعي القومية وتتستر بها، أو من حركات قومية بشكل عام. لهذا، فإنه لا يتفق مع رأي سابق للشيخ يوسف القرضاوي برر فيه نشوء القومية في الغرب، وأنكر ذلك على الشرق بحجة أن مجتمعنا مجتمع مفتوح، عقائدي أيديولوجي، لا إقليمي، ولا وطني ولا عنصري قومي، بل يعتبر المؤمنين إخوة، فيقارن بشارة هذا القول بالوقائع الفعلية، فيشير إلى أنه إذا قرأنا مذكرات السلطان عبد الحميد، «نستطيع أن نقول إن دولة آل هابسبورغ والدولة السوفياتية كانتا أقرب بكثير إلى النزعة الإمبراطورية العقائدية وتشييد المواطَنة على أساس الهوية الدينية الكاثوليكية، أو الأيديولوجية الشيوعية من الدولة العثمانية. فالأخيرة كرست سيطرة واعية لقومية تركية تسمى عند عبد الحميد (العنصر الأصلي)»[80].

غير أن الإسلاميين حافظوا على تعاملهم بطريقة إيجابية مع المؤسسات الديمقراطية في المرحلة الليبرالية التي لا يبخسها بشارة حقها من التقدير، بل يدافع عن إنجازاتها في حدودها التاريخية. لذا، فإنه رد على إجحاف خدوري للحقبة الليبرالية العربية قبل استلام العسكر السلطة، فكتب أن خدوري «يرفض أن يرى أي جانب إيجابي للظاهرة الليبرالية في حدودها التاريخية، مثلًا: الانتشار الواسع للصحافة الحرة نسبيًا، التعددية السياسية على علاتها، والميل إلى سماع

(79) المصدر نفسه، ص 156.

(80) المصدر نفسه، ص 169.

صوت الشعب في المدينة على الأقل بالعرائض أو بالانتخاب، وأهم من ذلك كله، الاعتقاد الراسخ لدى التيارات الثقافية المركزية في تلك الفترة بإمكانية المواءمة بين أفضل العناصر في الثقافتين الأوروبية والإسلامية، في حين اعتبرت فيه الديمقراطية، أو تصور غامض عنها، كأحد أفضل خصائص الحضارة الأوروبية. لم يكن الإسلامي في تلك المرحلة يشارك الانتخابات، ويعبّر عن رأيه (في الآن نفسه) بأن الانتخابات نظام كفر، يمكن رفضه واستغلاله في آن واحد، كما يعتقد بعض قادة جبهة الانقاذ في الجزائر في عصرنا. لم يكن الشرخ الذي ولدته الحداثة في الواقع مؤديًا إلى استقطاب أيديولوجي إلى الحد الذي نعرفه في أيامنا. كما لم يكن الفرق شاسعًا بين الإسلام السياسي الصاعد في حينه والنهضة الإسلامية التنويرية»[81]. وأشار من جهة أخرى إلى أن الإسلاميين لم يكونوا في المرحلة الليبرالية بالصورة العنيفة والانعزالية والمعادية للديمقراطية التي وجِدوا عليها في ما بعد. كما لم يكن الفرق شاسعًا بين الإسلام السياسي الصاعد في حينه والنهضة الإسلامية التنويرية: «فقد تشاركا في نقد الثقافة الشعبية الأسطورية، وفي الرغبة بالعودة إلى النص من أجل النهوض بالواقع الإسلامي، وفي الاستعداد لقبول عناصر من الحداثة الأوروبية. فلم يكن الإسلام السياسي بصورته الحالية في وطننا العربي»[82].

في ضوء شواهد التاريخ والتجربة، يشدِّد بشارة على ضرورة شراكة الإسلاميين في التحول الديمقراطي العربي، فيقول: «طبعًا لم نوافق في (المسألة العربية) ولا في دراساتنا الأخرى، على أن الديمقراطية في الوطن العربي يجب، أو يمكن، أن تُبنى باستثناء الحركات الإسلامية، فلا بد من تأكيد شرعية مشاركة هذه الحركات الإسلامية، فلا بد من تأكيد شرعية مشاركة هذه الحركات في العملية الديمقراطية. ولكن شباب الحركات الإسلامية وغيرهم من الشباب يفتحون آفاقًا جديدة لتطور المجتمع السياسي العربي بتفاعل أوثق مع قيم المجتمع القائمة على المواطَنة والانتماء للمجتمع ككل»[83].

(81) بشارة، المجتمع المدني، ص 341.

(82) المصدر نفسه، ص 340.

(83) المصدر نفسه، ص 16.

ب- الإسلام السياسي وأحوال نشأته التاريخية

سجّل بشارة تحوّل موقف الإصلاح الديني إلى موقفين متنافرين، بينهما تيارات وسطية عدة. تجلى الموقف الأول لديه في أطروحات ابن باديس الذي دعا إلى إلغاء الخلافة كشكل عثماني من أشكال الحكم، ثم عبد العزيز جاويش إلى علي عبد الرازق، وبعد ذلك، لم يحظ الموقف الإصلاحي بتطوير. وفي الطرف الآخر، أو الموقف الثاني، وضع حسن البنا هدفه البعيد، أي إحياء الخلافة، الذي أحدث تحولًا في الأفكار الإصلاحية نحو إقامة حركة إسلامية جديدة، من دون أن يعارض الحياة النيابية[84]. ثم سجّل بشارة في مرحلة لاحقة واقعة أن التيارات الأولى في الفكر الإسلامي السياسي لم تبتعد كثيرًا عن تيارات الإصلاح الديني في حينه؛ فلم يكن حسن البنا معاديًا للحياة النيابية في مصر في فترة مابين الحربين بل كان محبّذًا لها، كما أنه لم يرَ في القومية العربية عدوًا لدودًا بل رأى فيها خصمًا يجب تحويله إلى مكمل وحليف في الصراع من أجل إقامة الدولة الإسلامية. وأفرز هذا التحول تيارين: تيار طوّر اتجاه سيد قطب إلى نهايته القصوى من حيث تكفير المجتمع الحاكم المسلم، والهجرة من هذه الجاهلية لإقامة المجتمع الإسلامي المصغَّر الذي يُعِد العدَّة لتحرير المجتمع الأكبر بالجهاد. وتفرع هذا التيار إلى جماعات عنف شتى. وواجهت الأنظمة العلمانية القومية الاستبدادية التي وحّدت الدين بالدولة بإخضاع الأول إلى السلطة، كما واجهت «واقع التحديث المشوه بشكل أكثر تشويهًا فهجرته ولامته»[85].

من زاوية نظر تاريخية أكثر اتساعًا، يرى بشارة أن الإسلام السياسي «هو نتاج الحداثة، وبهذا المعنى، فإنه أحدث من المؤسسة الدينية وأقل تقبلًا منها للحداثة وأقل تكثيفًا من الحداثة في الوقت ذاته. والإسلام السياسي نتاج عملية العولمة نفسها التي خلقت وراءها توقًا إلى (المقدس) في عالم السياسة ذاته. إنه توأم الحركات القومية المتطرفة التي تضفي على القيم الدنيوية طابع القداسة الدينية». ويتابع تحليله بأن ما يميز حداثتنا هو أيضًا ما يُميز ما أنتجته هذه الحداثة، بما في ذلك، عملية التفاعل معها والرد عليها. وما يميزها هو أنها حداثة مشوهة،

---

(84) بشارة، «مدخل إلى معالجة الديمقراطية،» ص 71.

(85) المصدر نفسه، ص 93.

والمقصود أنها غير عضوية، تطورت بناء على جدول أعمال «الآخرين» لا بناء على جدول أعمالنا أو حاجتنا. والشكل الذي اتخذته هذه الحداثة هو الرسملة المشوهة والهجينة لعلاقات الإنتاج، وهو ما أدى إلى قيام رأسمالية غير منتجة، كومبرادورية تابعة بالتصدي لمهمات التحديث، جنبًا إلى جنب مع بيروقراطية ورأسمالية دولة (قطاع عام) ما لبثت أن فشلت في تأدية مهماتها بانتهاء مرحلة التراكم الأولى. إذ حطمت العلاقات الريفية من دون أن تُحل محلها نظامًا رأسماليًا أو اقتصادًا صناعيًا ليستوعب الهجرة إلى المدينة. وفي الوقت نفسه، أدت الحداثة وعملية التثاقف مع الغرب والتحول إلى سوق لبضائعه إلى إنتاج حاجات لا يستطيع النظام الاجتماعي/ الاقتصادي القائم تلبيتها؛ «فالحداثة في شرقنا تنتج الحاجات وتنتج عدم القدرة على تلبيتها في الوقت ذاته. ويزيد من حدة هذه الظاهرة العظيمة الأثر ازدياد تأثير وسائل الاتصال ودخولها إلى كل بيت. ويساهم في تشكيل شخصية الإنسان المعاصر»[86]. بهذه المقدمات التاريخية الصلبة يصوِّر بشارة البيئة التاريخية لنشوء ظاهرة الإسلام السياسي، بل البيئة التاريخية للنزعات الراديكالية النخبوية (= الطليعة فوق الجماعة) التي امتزجت بالفكر العربي بتياراته المختلفة القومية واليسارية في المنتصف الثاني للقرن العشرين.

ج- الإسلاميون والدولة «التقدمية القومية»

في موازاة ما بناه «القوميون التقدميون» في النهاية من صروح الاستبداد، وما أعلته نظرياتهم من شأن «التقدميين القوميين» لقيادة الدولة والمجتمع وفرض وصايتهم عليهما، ولتسويغ ما شيدوه من ركائز لدولتهم التسلطية، ظهرت طبعة جديدة من الإسلام السياسي متشدِّدة ومبتعدة عن الديمقراطية ومفاهيمها، وعن طريقة الإصلاحيين في التقريب بين مفهوم الشورى وبينها.

كما يقول بشارة، انقطعت الوشائج التي تربط القومية بالديمقراطية بعد قيام الدولة «القومية» التي «تخبطت بين مهمتها القومية بإنشاء الوحدة وبين متطلبات الدولة - الأمة والحفاظ على نظام الحكم. وكانت النتيجة انغلاق القومية كأيديولوجية تقبل بالأفراد رعايا لا مواطنين. وارتكبت القومية ذاتها في مرحلة

(86) المصدر نفسه، ص 95.

انحطاطها إثم تحويل الانتماء الثقافي والسياسي وعملية بناء الأمة الحديثة من عملية تاريخية، وهي عملية بناء المؤسسات الحديثة، إلى عقيدة غيبية تستند أساسًا إلى وجود هوية عربية ثابتة غير متغيرة، تستند بدورها إلى خصائص موضوعية مشتركة بين العرب وثابتة في التاريخ»[87]. ورأى في الناصرية «(دكتاتورية) تحديثية متنورة في سياستها الداخلية والخارجية، وأثبت أن الطريق الوحيد لتحريك الشعوب العربية معًا هو الأيديولوجيا الوحدوية، من دون أن تصعد القومية إلى الشوفينية. لقد خسر هذا النظام/ التيار مخزونه أو رأس ماله التقدمي بهزيمة العام 1967، وبسياسته الداخلية التي قوّضت المجتمع المدني. انتكست الناصرية سياسيًا في العام 1967، وزادت انتكاستها مع وفاة عبد الناصر، وما تبقى منها مشابهات الناصرية»[88]. ثم أشار إلى مفاعيل الاستبداد في شلل المجتمع المدني وتفكيك أوصاله، حين «قامت الأنظمة القومية عمليًا بضرب أسس التيار القومي العربي. فالنسيج الذي تقدمه شبكة المؤسسات المدنية الطوعية هو الإمكانية الوحيدة لتوسط العلاقة بين الفرد والأمة كصاحبة سيادة. وأدى تفكيك مؤسسات المجتمع المدني، وهو الأمة في مواجهة الدولة، إلى إعادة إحياء البنى الأكثر تقليدية وجزئية: طائفية عشائرية، جهوية، وغير ذلك، وذلك ليس في الأنظمة المحافظة فحسب، بل في أوساط (الأنظمة الراديكالية) الجمهورية ذاتها أيضًا، وفي داخل مؤسسات الحزب الواحد»[89]. وسيطرت على الجمهورية الراديكالية العربية في بدايتها نخب تنتمي إلى أصول اقتصادية ضعيفة من الأقاليم. وحولت هذه الفئات الدولة إلى أداة لتعزيز قوّتها السياسية والاقتصادية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، كان يجب إخضاع نفوذ الفئات الميسورة وتحديده، أو حتى تجريدها من ثروتها، واستفاد الفلاحون على المدى القريب من هذه الإجراءات. لكن على المدى البعيد، نمت فئات جديدة من الأثرياء تنتمي إلى أوساط من الأقاليم. وأدت هذه النخبة الجديدة، إلى جانب الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة، إلى ترييف المدينة بدلًا من تمدين الريف، وإلى تغيير شامل في الخطاب السياسي السائد على موجة من التعليم الشعبي وشعبوية السياسة.

---

(87) بشارة، في المسألة العربية، ص 256.

(88) بشارة، المجتمع المدني، ص 342.

(89) المصدر نفسه، ص 342.

و«بدأ الخطاب السياسي السائد بصيغة شعبوية قومية، ثم تمت أسلمة الخطاب السياسي بعد الهزيمة في العام 1967»[90]. وعلى أساس هذا الفشل الذي نتج من تجربة بناء الدولة «القومية التقدمية» الاستبدادية، اتجه بشارة إلى التعويل على سيناريو عبر الديمقراطية وقيام أمة المواطَنة في الدولة القطْرية/ الوطنية نحو الوحدة الفدرالية: «لم تخفق دولة الاستبداد العربية بتحقيق الوحدة فحسب، بل أفشلت أية إمكانية للوحدة في الظروف القائمة حاليًا في الوطن العربي. والحق أن إنجاز دولة الاستبداد العربية التاريخي في مرحلة الثمانينات والتسعينات، هو في تثبيت الحدود القائمة. وهذا يعني أن الشعار القديم (الوحدة طريق الحرية) قد سقط، تاركًا وراءه فراغًا أيديولوجيًا لشعار المستقبل 'الديمقراطية طريق الوحدة'، بمعنى أن مشروع الوحدة، الممكن تصوره حاليًا في الوطن العربي، هو التعاون الكونفدرالي بين دول حققت قدرًا من الديمقراطية، والرهان في هذه الحال هو على اللقاء الطوعي والثقافي، وربما الاقتصادي بين المجتمع المدني المحلي المطلق سراحه بالإصلاحات الديمقراطية والأمة العربية»[91].

أمام صعود صروح الاستبداد، أصاب الإسلاميين التبدل، وتعرضت أطروحاتهم للتقلبات في ضوء كثير من العوامل المرتبطة بطبيعة المرحلة الجديدة «التقدمية» التي انعطفت بالحياة العربية الاجتماعية والفكرية وجعلتها أكثر احتدامًا، فاكتسب الإسلام السياسي طابعًا راديكاليًا. ومن هنا يذهب بشارة إلى القول: «لا يمكن فهم طابعه الراديكالي من دون فهم: 1- الصراع الدموي مع الأنظمة القومية العلمانية، 2- إخفاق الحداثة التي طبقتها الدولة وتأثيرها الاقتلاعي في فئات واسعة من السكان الذين فقدوا حميمية البنى التقليدية من دون استيعابهم البديل في الحداثة. 3- وتعميم الثقافة والسياسة وشعبويتها بواسطة أنظمة المجالس الثورية التحديثية. 4- صعود تفسير ثقافي للصراع مع (الغرب) ترافقه مشاعر بالإهانة من الهزائم المستمرة في هذا الصراع»[92]. ومن ثم، انتشر مع الأصوليات وشيوع تأثير فكر الثورة الإسلامية عقب انتصار الثورة الإيرانية الإسلامية «نوع من الإسلام الحركي يحمل فكرًا هو أشبه بـ (قومية مفرطة) تم

---

(90) المصدر نفسه، ص 331.

(91) المصدر نفسه، ص 333.

(92) المصدر نفسه، ص 341.

تديين خطابها. قامت الأيديولوجيا الدينية الجديدة بتحويل العقيدة الدينية إلى هوية وانتماء أشبه بالقومية»[93].

اتجه الإسلام السياسي، في سياق هذا التحول، «في منحى مختلف فيما بعد، ذهب فيه الإسلاميون مذهبًا آخر تجاه الفكرة العربية: بعضهم نادى بتميز عقيدي للمسلمين من سواهم كأساس في تميز الأمة سياسيًا بدل تميز قومي للعرب مسلمين وغير مسلمين، وبدل تميز عقيدي للمسلمين المؤمنين، ما لبث أن اعتمد على أغلبية دينية ديموغرافية بين العرب لتبرير هذه الهوية». فانتقلنا، كما يقول بشارة، «من جماعة عقيدة، وهي الأمة بالمفهوم الإسلامي، إلى الطائفة عمليًا، أي إلى شكل من أشكال العنصرية، والطائفية السياسية، مثل العشيرة، تمتص ملامح خصوصية، ومواقف الفرد، ولا تعرف فردية وحقوق المواطن خارج الانتماء إليها. هذا النوع من نفي القومية يرفضُ أفضلَ ما في القومية كأساس لوحدة الأمة، ولكنه يأخذ منها عناصرها الرجعية»[94]. وبالتالي، فإن تلك المفاهيم لا يمكن أن تؤسس لمفهوم أمة المواطنين الديمقراطية. ويفند بشارة بذلك تهافت اعتبار الأمة هي الطائفة الدينية، بواسطة تحويل الدين من عقيدة ومذهب إلى انتماء طائفي، أو قومية من نوع آخر، وبالتالي يذهب إلى ضرورة اعتماد «المواطَنة» وأكثرية المواطنين والمصلحة، وليس بالانتماء إلى الأكثرية والأقلية الطائفية أو الدينية؛ إذ ليست الأكثرية الطائفية والإثنية هي الأكثرية المواطنية.

د- انفتاح جديد للإسلاميين على الديمقراطية

يسجل بشارة عودة التيار الرئيس، أو ما يسميه «الحركات الإسلامية الكبرى»، إلى التربة الإصلاحية في بحث هذه الحركات عن حلول وسط مع الأنظمة القائمة تمكّنها من العمل بصورة علانية بعيدًا عن سياسة المجابهة. ويتخذ البحث عن حلول وسط شكل التكيف مع محاولة إعادة الحياة النيابية في الوطن العربي، بل وتجاوز ذلك في بعض الحالات. وساعد في بروز التيار الإصلاحي داخل الحركات الإسلامية وبروز موضوع الديمقراطية وشرعية ومشروعية السلطة،

(93) المصدر نفسه، ص 156.

(94) بشارة، في المسألة العربية، ص 163.

انهيار المنظومة السوفياتية وبروز أزمة الثورة الإيرانية وتراجع شعبية الأنظمة التي ساندها الإسلاميون، فما عادت الحركة الإسلامية قادرة على تجنب الأسئلة التي طرحتها تلك الانهيارات. ويلحظ بشارة في هذه التحولات «أن التيار الأكثر وضوحًا في تعامله مع الديمقراطية البرلمانية... هو تيار حركة النهضة التونسية... وقد برر راشد الغنوشي إصلاحه الديني بتبريرات تقترب من تبريرات ممثلي النهضة الإسلامية في القرن 19»، ويعلّق بشارة، مُدققًا في أطروحة الغنوشي التجديدية، بالقول: «والحقيقة أن الالتزام بالديمقراطية يعني الالتزام (بالشكل) قبل المضمون. إن مضمون الديمقراطية في الواقع، أي في الممارسة، هو شكلها فحسب»[95].

أشار بشارة إلى أن العالم العربي الإسلامي شهد في الآونة الأخيرة محاولات متعددة للإسلام السياسي الأصولي إلى التعامل مع الديمقراطية، وأرقاها محاولة الغنوشي، زعيم حركة النهضة التونسية؛ فهو يحاول، إلى جانب قبوله الديمقراطية سياسيًا وتكتيكيًا من أجل الوصول إلى السلطة وتبديد المخاوف من سيطرة الحركة الإسلامية على السلطة، تأكيد هذا القبول فلسفيًا بمحاولة ملاءمة الإسلام مع الديمقراطية أو العكس، لتعني «الشورى» ديمقراطية بالمعنى الحديث. لكن الغنوشي يتجاوز هذا التأكيد إلى ادعاء أن الإصلاح الديمقراطي في أوروبا لم يكن ممكنًا من دون إصلاح ديني سبقه، مغيرًا العقليات والنفوس. بكلمات أخرى، يدّعي الغنوشي أن الحركة الإسلامية لا تستطيع التعايش مع الديمقراطية فحسب، بل هي الطريق الوحيدة الممكنة إلى الديمقراطية، لأن تنفيذ مهمة الإصلاح المذكور منوطة به وبزملائه. ويعتقد الغنوشي أن سلطة أو سيادة القانون نابعة نظريًا ومفهوميًا من سيادة الله، أي من فكرة وجود سلطة عليا لا تتغير مهما تغير الأفراد وتعاقبوا على السلطة[96].

ينبّه بشارة إلى أن الغنوشي يتصارع مع فكرة السيادة (وربما الحاكمية)، صراع الإسلام السياسي المعروف، وهو يعرض تناقض الليبرالية الغربية بكون الشرعية تستند إلى سيادة، والسيادة تستند إلى شرعية ديمقراطية، فالشرعية

---

(95) بشارة، «مدخل إلى معالجة الديمقراطية،» ص 93.

(96) المصدر نفسه، ص 64.

والسيادة تؤسس إحداهما الأخرى، أي إن هناك حلقة مفرغة لا تحكمها إلّا السيادة الإلهية. ويعلّق بشارة على محاجة الغنوشي قائلًا: «الحل الليبرالي لهذا التناقض النظري حل معروف، توفره الممارسة الديمقراطية. إنه حل بالممارسة، أي من خلال العملية الديمقراطية نفسها التي تمر جسرًا وسطًا بين طرفي التناقض. الديمقراطية ممارسة سياسية واجتماعية تُبنى على فرضيات نظرية لكنها ليست نظرية متكاملة توفر أجوبة نظرية عن الأسئلة كافة». أمّا عن إعطاء الغنوشي للضمير الأخلاقي الدرجة الأولى، فهو يقول: «الحقيقة أن الدين كسلطان داخلي على الفرد المتدين لعب بشكل أساسي دورًا تاريخيًا معكوسًا، وهو حمل (الفرد) المتدين على إطاعة القانون أو إرادة السلطة، حتى لو كانت جائرة. إن جدلية اعتبار الدين كقيمة أخلاقية عليا موجِّهة السلطة تُعيد أيضًا إنتاج الدين كأيديولوجيا تبرر ممارسة السلطات وتضفي القدسية على العالم التراتبي القائم، والوظيفتان وجهان للعملة نفسها»[97]. وأشار بشارة بعد قيام الثورة التونسية إلى أن الغنوشي صاغ «رؤية التيار الإسلامي (مابعد الإخواني) في كتب عدة. وفي المغرب، كان قسم من الإسلاميين قد بلور المقاصدية في الشرع إلى توجه إصلاحي، وكتصحيح وتنقيح لمطلب تحقيق الشريعة الذي ميز الإسلام السياسي طوال القرن العشرين. وجسدت حركة النهضة نمطًا من المعارضة الإسلامية على مستوى الهوية من دون التنكر للهوية الوطنية بل بتأكيد ذاتها كحركة تونسية، إسلامية وطنية». ثم إنها أجابت – بعد الثورة في تونس التي عُرف عنها نمط حياة علماني على مستوى العام، وليبرالي على مستوى الحياة الفردية ومساواة المرأة بالرجل – «بتأكيد احترامها للمؤسسات الوطنية التونسية ومنجزاتها، وبإدراك أنه لا يمكن أن تدير تونس حركة واحدة بالتزامها مبادئ الديمقراطية والإسلام. وقد اتجهت الحركة اتجاهًا توافقيًا ساهم في تعميق شعبيتها. فالشعب التونسي ينظر إلى حركة النهضة كنفي كامل للنظام السابق على مستوى السياسة وعلى مستوى الثقافة والهوية التونسية»[98].

كما أشار بشارة إلى أن هناك قسمًا من الإسلاميين يتجه من نظام الحزب الواحد والأنظمة الدكتاتورية نحو نظام ديمقراطي، لكن ما يأخذه عليه هو أنه لم

(97) المصدر نفسه، ص 65.

(98) بشارة، الثورة التونسية، ص 175-176.

يتخلص بعدُ من اليوتوبيا الرجوعية وتوازنها السماوي المقدس، كما أنه لم يتخلَّ عن محاولة «تطبيق الشريعة السماوية» على الأرض، «وهذا يحوّل الديمقراطية إلى ديمقراطية أدواتية في أفضل الحالات في الطريق إلى (حكم سماوي)، فيقف هذا القسم من الإسلاميين - بحسب بشارة - بين أصولية الأفغاني وعبده وأصولية سيد قطب، فالأولى «ترغب من خلال إصلاح الدين في المساهمة في إصلاح وتحديث الدولة، والثانية تدعو إلى عودة حكم ثيوقراطي تحت اسم (الحاكمية الإلهية)، فهو يرفض الحداثة مقارنًا إياها بالجاهلية، بل ويجعلها أخطر من الجاهلية لأنها ظهرت رغم الإسلام وبعد تجليه»[99]. وبهذا، يجد بشارة أن مصطلح الأصولية في الإعلام الغربي يطمس الاختلاف والفروق بين أنماط التدين المختلفة، فلا يميز بين الدين الشعبي والإسلام السياسي. وهو قاصر عن تبيان شروط لقاء هذه الظواهر في حالات فشل التحديث وتشويهه. وهذا اللقاء ليس ردًّا على الحداثة بل هو ردة فعل على الحداثة المشوهة. ولاحظ بشارة الافتراق الكبير داخل الحركات الإسلامية ذاتها بين تيارين، أحدهما يشدد على المشترك بين الشورى والديمقراطية، والآخر يتمسك بهوية جوهرانية تلغي الآخر والحداثة من حساباته: «إن المواجهة نفسها مع النظام السوري ومن المنطلقات الإسلامية نفسها أنجبت فكر سعيد حوى، المتشدد في عدائه لكل الأنظمة الحديثة بما فيها الديمقراطية، وفكر عدنان سعد الدين يرى في الديمقراطية الخيار الوحيد أمام التيار الإسلامي للوصول إلى السلطة»[100].

يبدو، بالنسبة إلى بشارة أن الحركة الإسلامية لا تزال ترى أن اشتراكها في الانتخابات محاولة للتأثير في الحكومة في المحاسبة والتقييد، ودفعها إلى سلوك «مسلك إسلامي»، ومعارضة أحكام تخالف الشريعة، وسَنِّ أحكام موافقة لها. وما اشتراكها في الحكومة إلّا لتعزيز مواقعها، «ولكن لا توجد لديها بوادر نظرية لتغير في الموقف من الانتخابات النيابية كوسيلة من أجل غاية ثابتة هي تطبيق الشريعة. والشريعة هنا ثابتة فوق التاريخ مُخرجة من مضمونها الاجتماعي التاريخي المتحرك. فقد اختُتِمت الرسالة، ويدعي أولئك الكتّاب أنهم ممثلوها وحُماتها وأصحابها وحراسها في المجالس النيابية وغيرها». وفي هذا الإطار الثابت، يعمل

---

(99) بشارة، «مدخل إلى معالجة الديمقراطية،» ص 67.

(100) المصدر نفسه، ص 94.

تيار الإسلام الرئيس على محاولة استيعاب «بعض المفاهيم الحديثة في داخله، فـ (الديمقراطية) أو التعددية ممكنة في إطار هذه الحقيقة، وليس العكس. أي إن التعددية تكون ضمن الشريعة وليس الشريعة ضمن التعددية. ويقصر هذا التيار الغالب في الإسلام السياسي التعامل مع الديمقراطية على الجانب السياسي، معتبرًا إياه مقبولًا بدرجات متفاوتة، ثم يعود إلى تقييده بحكم الشريعة، ومن الواضح أنه يستطيع تقييده في حالة وصوله إلى السلطة»[101]. أمّا تيار الإسلام السياسي المتشدد، فليس بحاجة إلى التوفيق أو التلفيق، فهو لا يستخدم تلك المفاهيم (الحرية والديمقراطية) أصلًا، بينما يستخدمها التيار التوفيقي ليفرغها من مضامينها.

الحال أن ما يؤرق بشارة هو أن ذلك النهج، بما يتضمنه من مفاهيم، لا يساعد في تبيئة مفهوم «المواطن» الديمقراطي في بلادنا، بل يضع أمامه عقبات مفهومية كأداء؛ فهذا النهج برمّته، وهو الذي يربط المواطَنة بالدين كانتماء وهوية طائفية - بحسب بشارة -«يمس بالمواطَنة كفكرة ومفهوم، وبالمواطَنة المتساوية كممارسة. ومهما أعقب هذا المس من وعظ حول التسامح تبقى العلاقة علاقة (نا) بـ (هم)... أي علاقة بين طرفين وليس بين مواطنين»[102]. ولا يغيب عن بال بشارة ذلك الالتقاء المفهومي في هذا النهج بين الإسلاميين وبعض المستشرقين، وعلى رأسهم برنارد لويس الذي اتخذ من غياب مفهوم «المواطن» عن لغات البلاد الإسلامية حجة على غياب مضامينه. بل يذهب بشارة أبعد من ذلك عندما يعتبر أن محاولة الجابري تؤكد مسعى لويس ولا تقوّضه، وذلك لأن بشارة لا يوافق الجابري في سعيه الدائم إلى إيجاد مرجعية تراثية تشكل مرتكزًا معرفيًا ومفهوميًا لكل تجديد، فذهب إلى القول إن علاقة المسلم بالأمة الإسلامية كانت أقرب إلى مفهوم المواطَنة من أي مفهوم آخر، فكتب: «نحن لا نوافق تاريخيًا على ضرورة الاستنساب التراثي في كل حالة، بما فيها المواطَنة، ولا على التقييم، ولا على قرب علاقة المسلم بالأمة من فكرة المواطَنة أكثر من قربها من الراعي والرعية والآمر والمأمور وغيرها. ونحن نفهم معنى انتماء المسلم إلى الإسلام. ولكننا لا نفهم ما معنى انتماء المسلم إلى الأمة الإسلامية، إلّا عندما كانت جماعة

(101) المصدر نفسه، ص 98.

(102) بشارة، في المسألة العربية، ص 171.

محلية بمستوى جماعة المدينة. أمّا الانتماء إلى الأمة الإسلامية بمعناها الواسع، فلا تتوفر أدوات لتخيله، حتى في عصر ثورة الاتصالات»[103]. ويذكّر بأن الانتماء إلى طائفة لا يؤسس لعلاقة حقوقية يحملها فرد بذاته، وبالتالي لا يؤسس لمواطَنة ديمقراطية، والمواطن، كعلاقة مباشرة بالدولة من دون المرور بانتساب الفرد إلى جماعة الأكثرية كي يؤسس ذات حقوقية للفرد، وليس بغرض رفع الظلم عن الجماعات والطوائف الأخرى، وهي المسألة التي يراها تشغل محاجة برنارد لويس في مسألة مفهوم المواطَنة. وإذا كان هناك أكثرية أو أقلية، مسيحية أكانت أم مسلمة، فهذه حقائق ديموغرافية سوسيولوجية، وربما ثقافية، لكن ليس لها معنى حقوقي أو سياسي ضمن مفهوم المواطَنة. إن «الأكثرية والأقلية الدينية في النظام الديمقراطي ليست أكثرية أو أقلية سياسية، ولا هي أكثرية وأقلية حقوقية. فمفاهيم الأكثرية والأقلية في النظام الديمقراطي تفرد للدلالة على الأقلية والأكثرية في الرأي وفي الموقف وفي البرلمان وفي الحكم والمعارضة. فالدولة في تعريفها تعبير عن الأكثرية. وإذا كانت تعبيرًا عن أكثرية ذات طابع ديني، فلا تكمن المشكلة فقط في نقص مفهوم المواطَنة عند الأقلية، بل يغدو مفهوم المواطَنة ناقصًا منقوصًا في فهم واقع الأكثرية أيضًا»[104].

حرص بشارة على التشديد في أكثر من مناسبة على أن التجربة تُثبت أن الحركات الإسلامية تؤدي دورًا في دمقرطة الحياة السياسية العربية، لكن ليس من خلال دورها الثقافي أو الأخلاقي وإنما من خلال العملية التقليدية والكلاسيكية للمأسسة، وتطوير بنى ومصالح سياسية جزئية عند قوى إسلامية حزبية في مرحلة الإصلاحات الديمقراطية التي تقوم بها الدولة، أو في سياق أزمة الخيارات الإسلامية في إيران والسودان، أو لتحديد مسافة بينها وبين تدهور العنف المنفلت العقال إلى بجانب الدولة القمعية، كما باتت عليه الحال في الجزائر في النصف الثاني من التسعينيات. وردًّا على نزيه أيوبي الذي يعتبر الحركات الإسلامية معادية للديمقراطية، يذهب بشارة إلى أن «الديمقراطية، في نهاية الأمر، عملية سياسية، هدفها نظام الحكم الديمقراطي وحلبة عملها هي الدولة. ولكن الحركات الإسلامية الأساسية ليست قوة معادية للديمقراطية، ولا هي هادفة إلى تقوية إعادة

(103) المصدر نفسه، ص 173.

(104) المصدر نفسه، ص 175.

إنتاج المجتمع لنفسه ضد الدولة، وإنما هدفها المُعلن هو السيطرة على الدولة، هذه الدولة الإقليمية العربية كما نعرفها، وليسمّها من شاء قومية. وفي الوقت الذي انشغل فيه التياران القومي واليساري بالمنظمات غير الحكومية، كان الإسلاميون يتحولون إلى السياسة، إلى الدولة»[105].

ثالثًا: الإسلاميون والثورات العربية

استقبل بشارة رياح الثورات بشغف، واكبها في خطاباته وكتاباته ومقابلاته، ونظّر لها بحماسة، وعمل عليها درسًا والتزامًا، وتفحص دروسها، وحرص على اكتشاف القوى المحركة فيها، وحاول أن يزن مواقف التيارات المختلفة منها، وأخضعها للنقد والتمحيص.

تحدث بشارة عن ثورات الربيع العربي وعن دور الإسلاميين فيها، فقال: «هي ثورة رافضة لتغوّل الأجهزة الأمنية، والفساد، والعنف الجسدي، والإذلال، والاستهانة بذكاء المواطن من جهة، ورغبة في المشاركة في الدّولة من جهة أخرى. إنها ثورة مواطنين بكل ما في الكلمة من معنى. وثورات المواطنين هي ثورة من الداخل. إن العنصر الرئيس، أو إذا شئت اللحن الرئيس (الميلودي) في سيمفونية الثورات العربية الجارية التي تعزف في كل مكان الآن، هو مفاهيم الحرية والكرامة. وهذه مفاهيم ترتبط في ذهن الشباب العربي المعاصر المتطلّع إلى نظام الحكم الديمقراطي الذي لا يحل كل المشاكل، ولكنه يقدّم ضمانات ضد انتهاك السلطة لحرية الإنسان وكرامته. وكما هو معروف، فإن الديمقراطية لا تقدم هذه الضمانات على المستوى العالمي، ولا تعاملها مع الشعوب الأخرى، وإنما تقدّمها عبر مفهوم المواطَنة». ويتابع، عارضًا لمواقف الإسلامين ودورهم في هذه الثورات: «أمّا بالنسبة للتيار الإسلامي، فلا أعتقد أنه كان أساسيًا في نشوب الثورات، فهو لم يطلق الثورة لا في تونس ولا في مصر، ولكنه بدون شك ولكونه التيار الرئيسي في المعارضة الرئيسية المعرّضة للملاحقة في هذه الدول، قد انضم إلى الثورات، وكان قسم كبير منه لحسن الحظ قد مرَّ بعملية مراجعة في العقدين الأخيرين في علاقته مع العنف السياسي والتعددية السياسية، وما زال

(105) بشارة، المجتمع المدني، ص 313.

يعمل جاهدًا لتقبّل القيم الديمقراطية. ولهذا انسجم بسهولة مع الثورات، وأسهم في توسيع قاعدتها الشعبية. ولكن هنالك جزءًا من التيار الإسلامي اعتبر الثورات فتنة ولم يسهم فيها، وجزءًا آخر أسهم فيها لأسباب حزبية متعلقة بالاستفادة منها للوصول إلى الحكم، كما تفعل الأحزاب الشمولية عادة حينما تنظر إلى الحركات الشعبية الواسعة من منظور حزبي ضيق، ألا وهو تسخيرها لأهداف حزبية. إن هذا في الماضي ينطبق على أحزاب اليسار في الثورات الشعبية في أوروبا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهذه التفاعلات بين تقبّل الديمقراطية وقيمها وما بين اعتبار الثورة الشعبية فرصةً للوصول إلى الحكم وإقامة حكم إسلامي لا زالت تتفاعل حتى اليوم. وإن كنت واثقًا من أن الثورات العربية سوف تنتهي جميعها بعد صعود وهبوط ومد وجزر وتعقيدات هنا وهنالك (ولا أستثني حتى وقوع انتكاسات مؤلمة)، سوف تصل في النهاية إلى بناء الديمقراطية»[106].

تحدث بشارة عن المرحلة الانتقالية في مصر وتونس، وعن اللغط بين الإسلاميين والتيارات «المدنية» في شأن: الأسبقية للدستور ثم الانتخابات، أم للانتخابات ثم الدستور، فاختارت تونس «الدستور أولًا». وفي مصر، كان الحديث عن الدستور الكاشف، واختيرت «الانتخابات أولًا». لكن بشارة كان يفضل إقرار الدستور الذي يشكل عقدًا اجتماعيًا سياسيًا جديدًا تقوم على أساسه الانتخابات. وتعليقًا على هذا الجدل التاريخي في شأن الأسبقيات، بما فيه من خيارات ورهانات، صرح بأنه لايرى فرقًا جوهريًا بين المحاولة التونسية والمصرية؛ الفرق هو في رسوخ أيديولوجية الدولة ومكتسباتها كدولة علمانية في تونس قياسًا بمصر. والأمر في الحالتين هو أنه سوف تستمر عملية مناقشة الدستور وإدخال التعديلات عليه خلال الأعوام المقبلة. وهذا طبيعي، لأن الدستور لم يتم كإعلان ناجم عن توافق القوى الثورية التي أطاحت الاستبداد. والحال أن هذا - في رأيه - ما كان يفترض أن يكون؛ إذ إن القوى التي ساعدت الثورة معروفة، ولم يكن في إمكان أي قوة منها أن تصنع ثورة بمفردها؛ فلو دعا الإسلاميون وحدهم إلى ثورة في تونس ومصر، ما كان ليستجاب لهم، وهذا ينطبق أيضًا على الليبراليين والقوميين بدرجة أكبر. فما صنع الثورة هو «أنها ثورة ديمقراطية ضد الاستبداد»،

(106) الطحاوي، «المفكر العربي عزمي بشارة».

فكان ينبغي أن تحوّل روح الثورة هذه من ميادين تونس ومصر إلى مبادئ مصوغة على شكل مبادئ دستورية، والإجماع عليها فور انتهاء الثورة. هذا هو الإجماع المقصود وليس إجماع المئة في المئة في استفتاء؛ إذ لا يمكن الحصول على ذلك ولا يفترض الحصول على ذلك. يقول بشارة: «ولكن ما حصل هو صياغة الدستور متأخرًا في أطر برلمانية أو منبثقة عن برلمانات، ما أخضعها مباشرة للصراع الحزبي على السلطة بعد الانتخابات، وليس صدفة أنه تم تهميش شباب الثورات وروحها في هذه العملية. وأنا متأكد من أن هؤلاء الشباب سيعودون إلى حكم مصر وتونس ودول عربية أخرى في المستقبل، ولكن كان يفترض بالأحزاب أن يكونوا أمناء لروح الثورة، ويجب أن يتذكروا جيدًا ماذا كان وضعهم قبل الثورات وفي أثنائها. ولكني أطلب أضعف الإيمان منهم حاليًا، وهو الفصل بين الصراع الحزبي على السلطة والتوافق الدستوري الذي يفترض أن يقوم عليه هذه الصراع، وأن يميزوا بين حكم الأغلبية ولو كانت 51 بالمئة وبين الدستور الذي يتوافق عليه الجميع لكي يرضى الـ 49 بحكم ممثلي الـ 51 بالمئة (مثلًا)». وميز بشارة بين أغلبية دستورية وأغلبية انتخابية فقال: «هنالك فرق بين الأغلبية الحزبية اللازمة للحكم وبين الأغلبية الدستورية التي تجعل مثل هذا الحكم بالأغلبية شرعيًا، وهي تشمل مبادئ أخرى عديدة غير الحكم بالأغلبية، ومنها بموجب أي مبادئ تحكم الأغلبية، وبحيث يصبح انتقال السلطة من أغلبية إلى أخرى في الانتخابات عملية طبيعية وليست ثورة. فانتقال السلطة في النظام الديمقراطي ليست ثورة لأن المبادئ الدستورية متفق عليها بين الأحزاب التي تتداول السلطة. ولو أتى كل حزب يصل إلى السلطة بالأغلبية بمبادئ دستورية جديدة لأصبح كل تبادل سلمي للسلطة عبارة عن ثورة»[107].

نبّه بشارة إلى أهمية الدستور كمؤسس لعقد سياسي بين أطراف الاجتماع السياسي، ومنحه ثقله الوازن في العملية الانتقالية برمّتها، ونبّه إلى إمكان تحوّله إلى رحى يدور عليها الصراع السياسي وينقسم في شأنها المجتمع انقسامًا عموديًا. وهذا ما حدث فعلًا في مصر أولًا، حين تداعت الأمور إلى أن انفجر الصراع المفتوح بين قوى المجتمع السياسي.

---

(107) المصدر نفسه.

كان بشاره يتوقع ويعتقد أن من الطبيعي أن يصل إلى السلطة، في أول انتخابات بعد زوال الاستبداد، الحزب الأكثر تنظيمًا والأكثر شعبية في الوقت ذاته، في ظل انتشار الثقافة الدينية، وفي ظل التحريض الذي مارسته هذه الأنظمة ضد التيار الإسلامي الحزبي المنظم، وتخويف الناس والغرب بأنه البديل منها. وفوجئ الجميع بقوة التيارات المعارضة لدولة الاستبداد وحجمها من خارج التيار الإسلامي أيضًا. ويعتقد بشارة في هذا السياق أن غنى الخريطة السياسية الحزبية والفكرية العربية سيزداد في المستقبل بتنوعات لم تُعرف في السابق، وستتغير طبيعة التيارات الإسلامية ذاتها بانتقالها من فترة المعارضة إلى فترة السلطة[108].
وكان يتوقع أيضًا ألّا يحدث تحوّل فكري بطريقة انقلابية في فكر الإخوان: «التغير لديهم سيحدث ولكن تدريجيًا». وحدث تغيير إيجابي في فكر الإخوان المسلمين، وسوف يتعمق أكثر في المستقبل وبالتدريج ومن دون انقلاب، وذلك لأن كل مرة حدث فيها تحوّل جذري في فكر أحدهم وجد هذا الأخير نفسه خارج الإخوان المسلمين ولم يتمكن من تغييرهم، كما جرى، مثلًا، مع مجموعة حزب الوسط في الماضي، ومع أحد المؤسسين الحقيقيين للجماعة بوضعها الحالي، بعد فترات الملاحقة والسجون، وهو عبد المنعم أبو الفتوح، ومع شباب الثورة الذين يسمّون أنفسهم التيار المصري. لذلك، فإن من يتوقع انقلابًا في فكر الجماعة مخطئ، والتحول والتغيير سيتمان بالتدريج. لذلك، اعتقد بشارة أن الإخوان ستواجههم خيارات ثلاثة: عدم التغير؛ الاصطدام بنظام الحكم الديمقراطي (ورأينا حساسية المصريين الآن تجاه حقوقهم المدنية والسياسية)؛ التغير الذي ربما يكون قسريًا نتيجة فشل أو تدريجيًا يتم فيه احتواء الأفكار المخالفة. ولم ير بشارة إمكانية «أن يقيم الإخوان المسلمون نظام حكم إسلامي بالمعنى الذى كانوا يقصدونه بالماضي، أمّا إذا كان المقصود بنظام الحكم الإسلامي هو، بشكل عام، نظام حكم عادل فهذا أمر آخر». ثم يتابع ليؤكد أن «حركة الإخوان المسلمين لم تكن في يوم من الأيام حركة ثورية. إنها ظلت ترى أن العمل الاجتماعي الدعوى هو الأساس. وحتى مرحلة السيد قطب لم يكن لديها مانع على الإطلاق من صنع تسويات وحلول وسط مع الحاكم المسلم، وحتى المشاركة في السلطة»[109].

---

(108) المصدر نفسه.

(109) المصدر نفسه.

رابعًا: المرحلة الانتقالية واختبار الإخلاص للديمقراطية

واجه بشارة في تجربة تحوّل ثورات الربيع العربي إلى الديمقراطية مشكلات تتعلق بأدوار الأطراف السياسيين في تلك التجربة، واختلاط المواقف النظرية بالممارسة العملية وتباينها، وبروز الشكوك في شأن نيات هذا الطرف أو ذاك وموقفه من الديمقراطية ومدى إخلاصه لها. ومن قبيل افتراض التيارات المدنية/ العلمانية أن ثقافة الإسلاميين تتعارض مع متطلبات التحول الديمقراطي، ولا سيما في معرض تبرير عزل الرئيس المصري السابق محمد مرسي عن سدة الرئاسة. فاتخذ البحث مسار تحميل ثقافة الإسلاميين السياسية مسؤولية إعاقة التحول الديمقراطي، وذهاب بعض اليساريين والعلمانيين إلى إرجاع ذلك إلى الإسلام نفسه، المكون الرئيس لهذه الثقافة، للوصول بالمحاجة إلى تحميل الدين صفة العائق الأكبر لأنه يقوم بدور رئيس في هذا الميدان، ومنه التعامل مع الأحزاب الإسلامية بوصفها تيارات دينية فحسب.

ينتقد بشارة هذا المنهج التحليلي برمّته، وينقل المنطق التحليلي إلى وجهة أخرى، بتأكيده «أن الفارق في الثقافة السياسية الشعبية بين المتدين وغير المتدين فارق ضئيل، ويصح ذلك بدرجة أقل على مستوى النخب». أمّا إذا كان المقصود بفعل الدين في الثقافة تأثير الموروث الديني، فيرد بشارة بالقول إن «تأثير الموروث لا يقتصر على المتدينين وإنما أيضًا يتجاوزهم إلى غير المتدينين، فهو يؤثر في ثقافة المجتمع ككل. ولا شك في نفسي أن فهم الموروث الحضاري ضروري للمتدينين والعلمانيين على حد سواء، لأنه يؤثر فينا جميعًا سلبًا وإيجابًا»[110]، ليخلص بعدها إلى القول: «إن ثقافة المجتمعات السياسية لم تكن عنصرًا فاعلًا في إعاقة التحول الديمقراطي، بقدر ما كانت عنصرًا منفعلًا، ولا سيما حين فضّلت النخب المناهضة للتحول الديمقراطي تعبئة الناس ضد الخصم لإفشاله على الحوار معه أو الاكتفاء بمعارضته سياسيًا»، فيقود ذلك إلى

---

(110) عزمي بشارة، «مسائل المواطَنة والدولة والأمة،» في: أعمال المؤتمر السنوي الثاني في موضوع «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمّة» الذي عقده المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة يومَي 28 و29 أيلول/ سبتمبر 2013، <http: //www. dohainstitute.org/content/d4f5e756-abcd-4b71-919d-b0c739b01236>.

عَوْق التحول الديمقراطي. انطلاقًا من هذا الوضع، يحمّل بشارة النخبة وليس الجمهور مسؤولية الانتكاسة، طارحًا سؤالًا استنكاريًا: «فمَن يتحمَّل المسؤولية في مثل هذه الحالة؟ضعف ثقافة الجمهور الديمقراطية، أم ثقافة النخب المعادية للديمقراطية؟»[111]، وذلك لأن الثقافة الشعبية تبدو هشة أمام غنى ثقافة النخب وقوّتها، وقابلة للتعبئة ضد مبادئ الديمقراطية. وبالتالي فإن مسؤولية تراجع الوعي الشعبي لغير مصلحة الديمقراطية تقع على عاتق تلك النخب.

يبدو أن التجربة السياسية لبلدان الربيع العربي قادت بشارة إلى التساؤل عن جدية المثقف القومي واليساري حيال المسألة الديمقراطية، حتى أصبحت في مدار اهتماماته الفكرية. وأعرب عن هذا الاهتمام بالقول: «إنما السؤال الذي يشغلنا الآن هو الثقافة السياسية للتيارات والأحزاب السياسية القائمة، سواء كانت دينية أو غير دينية، وفعل هذه الثقافة في قواعدها الجماهيرية. ومن الظلم أن نقصر بحثنا على التيارات الإسلامية، وإنما آن الأوان لمراجعة الثقافة السياسية لليسار واليمين وللتيارات القومية أيضًا، وكذلك ثقافة من يُسمّون عن حق، أو زورًا وبهتانًا بالليبراليين»[112]، فيسخر من الحوارات الطويلة التي جرت بين القوميين واليساريين في العقدين الأخيرين وتناولت الديمقراطية، حينما كان مدار اهتمامها التشكك في إخلاص الإسلاميين للديمقراطية، أو في التثبت من إخلاصهم، وفي خطورة وصولهم إلى السلطة، فطرحت على نفسها أسئلة من قبيل: ما الذي يضمن أنهم سيسمحون بانتخابات أخرى في حال وصولهم إلى الحكم؟ وأليس الحكم الديني الشمولي أكثر خطورة من الدكتاتوريات العسكرية؟هذا من جانب تيارات المعارضة، من قوميين ويساريين وليبراليين، أمّا من جهة السلطات العربية التي أطلقت عملية إصلاح تحت سقف النظام، فكان مطلوبًا من الحركات الإسلامية أن تقبل بالهامش الذي يتركه هذا الإصلاح للعمل السياسي. واعتقد بشارة أن ذلك التشكيك وهذا الاحتجاز لا ينفعان إطلاقًا في تقدُّم وعي الإسلاميين بالديمقراطية، وفي تقدم وعي الفرقاء الآخرين بها، والعامل الحاسم هنا هو في الممارسة السياسية لعملية الديمقراطية و«ذلك لأن كل عاقل يفترض أن الاندماج في العملية السياسية، واتباع قنوات التعاون والحوار، والتنافس مع تيارات سياسية

(111) المصدر نفسه.

(112) المصدر نفسه.

أخرى في أطر أوسع، لا بد أن تؤثر في النهاية في الأيديولوجية نفسها. وهذه هي أبجديات ما يدعى بالتغذية الراجعة. فالفكر والأيديولوجية لا يتغيران بقرار بل بالتدريج، وفي البراكسس؟ الاجتماعي السياسي الملموس ذاتِه. كما أن الأهداف والظروف تقود إلى اختيار الوسائل، فإن الوسائل تؤثر في مستخدميها أكثر ممّا يعتقد هؤلاء المستخدمون... فثمة فرق شاسع بين خطاب تعبوي موجَّه للمؤيدين في نادٍ حزبي مغلق، أو في العمل السري، وبين التوجه إلى الجمهور العام في وسائل الإعلام بحجج يفترض أن تكون مقنعة للآخرين، وبلغة سياسية وبرامج تُثبت أن صاحبها قادرٌ على إدارة الدولة»[113].

لم يتردد بشارة في نقد بعض صور العلمانيين العرب تجاه الدين ومتطلبات الديمقراطية، فكتب: «الحقيقة أن العلمانية بالنسبة الى البعض هي نمط حياة وليست نظام حكم يفصُل الدين عن الدولة، وغالبًا ما يتبين أن هؤلاء ليسوا علمانيين فعلًا، إذ يتبين أنهم يستبدلون الدين بالنرجسية حال توجيه أي نقد لهم، ويعتبرون أي نقد تطاولًا، ويقدسون قيمًا دنيوية أكثر ممّا يقدس غيرهم قيمًا سماوية، ويبدون أصولية وعنفًا كلاميًا وجسديًا في السياسة. المصيبة أن العلمانية المقصودة ليست نظام حكم ولا هي نظرية في فصل الدين عن الدولة، ولا حتى خصخصة القرار بالشأن الديني وفصله عن الحيز العام كما تطور تعريفها أخيرًا، بل هي بنظرهم موقف من الإسلام الحركي لا أكثر. وتجليات هذا الموقف في الواقع العربي ليست علمانية فعلًا، بل أنظمة متحالفة مع قوى غربية وأحيانًا مع إسرائيل. وهي لا تعتبر العلمانية شرطًا للديمقراطية ولا عقلنة للسياسة بل تدين استهلاكي يشمل استهلاك البضاعة الثقافية الرائجة لطبقات معيّنة، من القومية المتطرفة وحتى النفعية المتطرفة، ويبيعون الطبقات الوسطى والغنية التي تهيمن عليها الثقافة الاستهلاكية شعارات تصل حد الفوبيا من الدين والمتدينين، منشئين بذلك تدينًا جديدًا علمانيًا معاديًا للإسلام بشكل خاص». بناء على هذا، يطالب بشارة القوى العلمانية الديمقراطية بـ «أن تتحاور وتتناقش وتتحدث مع قوى الإسلام السياسي الواسعة، وأن تميز بينها وبين القوى التكفيرية التي لا تؤمن أصلًا بالعملية الانتخابية الديمقراطية. فرمي الجميع في سلة واحدة بسبب الخطاب

(113) المصدر نفسه.

الديني المشترك وحكم الشريعة هو تعبير عن سياسات جامدة، وحتى لو عكست واقعًا قائمًا فإنها تعبير عن عدمية غير عقلانية. وفي الواقع لم يحصل شرخ بين شقي التدين الحركي فحسب، بل إن التيار المركزي الواسع يتطور كلما مارس في بلده ومجتمعه سياسات وطنية بموجب أجندات وطنية. ويتطرف كلما أُقصي عن الممارسة»[114].

في المقابل، يوجه بشارة كلامه إلى الإسلاميين، ويدعوالحركات الإسلامية الواسعة إلى الالتزام بمبادئ الديمقراطية لا بوسائلها وأدواتها فحسب، ولا يعني ذلك فحسب أن تجري انتخابات بعد انتهاء مدتها في الحكم، وأن تسلم السلطة سلميًا إذا لزم كما تسلّمَتها، بل «أن تحترم أيضًا حقوق المواطَنة والحريات المدنية أثناء حكمها، التي لا تحترمها حاليًا الأنظمة العلمانية». ويذكّر اليساريين بأن دول أوروبا الشرقية لم تحترم حقوق المواطَنة أيضًا في مرحلتها الاشتراكية، وأيدها بعض المثقفين العلمانيين الذين يعارضون ديمقراطية تشمل قوى الإسلام السياسي حاليًا. كما أنه يفترض أن تقبل الحركة الإسلامية بالأجندة الوطنية في عملها، وأن تحترم مفاهيم السيادة الوطنية. ويجب أن تفعل هذا كله ليس في الحوار مع القوى الأخرى فحسب، وإنما أيضًا في تثقف كوادرها. وينبه إلى التناقض الواضح بين التثقيف الداخلي والخطاب المستخدم لتهدئة القوى الأخرى: «مع العلم أن مجرد الحاجة لتهدئة القوى الأخرى في خطاب سياسي جديد هو بحد ذاته تطور حتى قبل أن يرتقي الى خطاب تربوي داخلي. فالحركات التكفيرية لا تأبه بما يفكر عنها من تعتبرهم 'كفارًا'، ولا يهمها إرضاؤهم. وطبعًا اليسار الراديكالي لم يهتم تاريخيًا بمثل هذه التمييزات، فقد كان الرياء والنفاق برأيه أسوأ من الفاشية، ولم ير فرقًا بين الاشتراكية الديمقراطية والنازية، فكلاهما في نمط تفكيره الجوهري من أشكال حكم البرجوازية، حتى شعر بالفرق على جلده وجلد الشعوب. ونحن نقول إن النازية والفاشية أسوأ من النفاق، وكذلك التكفيرية أسوأ من النفاق. ونحن لا نعتبر التغير الذي تمر به الحركات الإسلامية الجماهيرية نفاقًا بل ضرورة تاريخية للإصلاح اللازم للعملية الديمقراطية. ولا مفر من رؤية ذلك والتعامل معه»[115].

---

(114) عزمي بشارة، «أسئلة على «العلمانيين» العرب مع انتصار الإسلام المعتدل في تركيا،» الحياة، 26/ 7/ 2007.

(115) المصدر نفسه.

يميز بشارة بين ما تدّعيه التيارات السياسية والحزبية العربية من إخلاص للديمقراطية وما هي عليه فعلًا، ويعتبر أن المعيار الحاسم والكاشف لمصداقية تلك القوى هو الممارسة الفعلية، لا فرق في ذلك عنده بين الإسلامي واليساري والقومي الذين عاندوا جميعًا فكرة الديمقراطية. ولا يجد ما يميز القومي واليساري اللذين خلّفا وراءهما تجربة مديدة من الاستبداد، من الإسلامي الذي يتجه الآن نحو الديمقراطية: «فمن السهل أن تكون معارضًا وأن تطالب بالديمقراطية، ومن السهل أن تكون معارضًا محكومًا من نظام دكتاتوري، وأن تتنصل من تاريخ الدكتاتوريات التي تدعمها. وينطبق هذا على ذلك الجزء من اليسار الذي لم يكن ديمقراطيًا، ووقف ضد الديمقراطية في دول عديدة، وغيّر رأيه بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، أو من خلال هذا الانهيار، أي إنه تغير بعوامل خارجية، وليس بفعل قناعات عميقة ناجمة عن الممارسة. وينطبق ذلك بدرجة أكبر على القوميين الذين حَسِبنا أنهم قاموا بمراجعة لمراحل وجودِهم في الحكم، فإذا بهم وفي خضم نشوء التحالفات مع جهاز الدولة القديم للتخلص من خصومهم يقدسون أسوأ مظاهر مرحلة حكم التيار القومي، ألا وهو الطابع الأمني العسكري المستهتر بحقوق الإنسان». من هنا، يخلص بشارة إلى نتيجة نقدية جذرية، لا لبس فيها - لعله تخلص بها من منطق «مسايرة» القوميين واليساريين احترامًا لبعض وجوه الماضي - ومفادها أنه «ليس في الأحزاب الأيديولوجية العربية من يمكنه الادعاء أنه أكثر ديمقراطية أو ليبرالية من الآخر»[116]. ويخلص من تلك المقدمة إلى كثير من المقتضيات والشروط لنجاح التحول الديمقراطي من دون انقسامات اجتماعية عميقة تهدد الوحدة الوطنية، وهزات عنيفة تعطّل عملية الانتقال إلى الديمقراطية. ويضع في مقدمة تلك المقتضيات والشروط إلزام الأطراف السياسية والقوى الاجتماعية بـ «احترام مبادئ الديمقراطية أولًا»، وثانيًا، «تفضيل الشراكة» خلال إدارة عملية الانتقالية؛ «ففي ظل غياب الثقافة السياسية الديمقراطية للنخب الحزبية، اعتبر كل حزب الثورة فرصة للوصول إلى الحكم، وليس فرصة لبناء الديمقراطية». كما أن لا بد من الالتزام بـ «إطار مرجعي للعمل السياسي الديمقراطي» بمعايير «الدولة الوطنية»، أي بمفهوم «أمة المواطنية» التي لا يجمعها جامع بالدولة الدينية أو بالدولة القومية؛ الدولة التي

(116) بشارة، «مسائل المواطَنة والدولة والأمة».

يصبح فيها الفرد «مواطنًا» وكيانًا سياسيًا وحقوقيًا بصرف النظر عن دينه وقوميته، وهذا التجرُّد الحقوقي لا ينقص من شأن القومية والدين لديه، ولا من دورهما... في تأسيس المشترك الثقافي داخل الدولة ومع محيطها؛ هي المواطَنة إذًا التي تنطبق على الرجل والمرأة والمتدين وغير المتدين، وعلى المسلم وغير المسلم. وربما يتعامل المسلم مع غير المسلمين بصفتهم غير مسلمين في المجال الديني، لكن الحركة السياسية الديمقراطية لا تستطيع أن تعامل المواطنين إلّا بصفتهم مواطنين فحسب؛ فالرئيس المتدين عندما يقول «نحن»، يجب أن يُفهم من كلامه أنه يقصد «المواطنين» فحسب، وليس «نحن» المسيحيين أو المسلمين. والحركة الديمقراطية لا تتسامح مع أبناء الديانات الأخرى لاختلافهم، فيكفي أن تكون مُلزَمة بأن تعترف بحقوقهم كمواطنين.

يصل بشارة إلى تأكيد «أن حسم الموقف من معيار (المواطَنة) لا يقتضي الانتظار لإصلاح ثقافي أو ديني يطول أجله. إنه قرار لا يحتمل التأجيل ولا يقتضيه، فلا بأس من أن تجري مراجعة للثقافة والموروث الحضاري العربي الإسلامي في مسألة المواطَنة والدولة والأمة. لكن حسم موضوع المواطَنة والأمة بالمعنى أعلاه في السلوك السياسي وفي الخطاب وفي البرنامج.. لا ينتظر مثل هذه المراجعات. إنها مهام مباشرة وتحديات مُلحة، ولا بد للقوى السياسية من حسمها قبل الانطلاق، لأنه إذا حُسِمت هذه القضايا بصورة خاطئة، يتخذ التطور مسارًا خاطئًا من أساسه»[117].

كان لبشارة موقفه المتميز في دراسة مواقف الأطراف الإسلامية والمعارضة في إثر انتكاسة الثورة المصرية، وظهور الانقسام المجتمعي خلال حكم مرسي والإخوان وانكشافه على نحو عنيف عقب تنحيته. فهو رصَد تحركات الإخوان المسلمين المصريين في المراحل الممهدة للثورة، وفي أثنائها، فرأى في مواقفهم خلال الثورة ترددًا، حتى إنهم أقدموا على الحوار مع عمر سليمان، «بينما صنع شبابهم، مع آخرين من غير الحزبيين وقليلٍ من شباب الأحزاب الأخرى، الثورة بشجاعة وحكمة وبراعة في التنظيم»، فلمَ يكن يرى في الإخوان «حزبًا ثوريًا». وكان الإخوان يتمنون لو أن نظام مبارك لم يعادِهم ولو أنه مكَّنهم من العمل

(117) المصدر نفسه.

الدَّعوي، ومنحهم اعترافًا وشرعيةً، وكانوا «يُعِدُّون أنفسهم بنفَس طويل للوصول إلى 'حكم إسلامي'»، بغضّ النظر عن معنى هذا المصطلح، ولكنهم لا يسعَون للوصول إلى الحكم عبْر تهديد النظام السياسي والاجتماعي، وليسوا ممن يكفِّرون الحاكم المسلم. ويعتقد بشارة أن الإخوان تنظيم من عشرينيات القرن الماضي، مرحلة انتشار الأحزاب الشمولية، ويشبه في تركيبته تركيبة الأحزاب الشيوعية. إنه تنظيم مركزيٍ شمولي يتوقَّع من أعضائه تكريس أنفسهم على نحوٍ كاملٍ للحزب، وبمقاربة للدُّنيا تتطابق مع خدمة الدِّين أيضًا. فالتنظيم لا يقدِّم مجالًا للنشاط السياسي والتعبير عن الموقف السياسي فحسب، لكنه هو بيئتهم الاجتماعية، وناديهم الثقافي، وبوصلتهم الفكرية، وحزبهم السياسي أيضًا. ومع انتقال حركة الإخوان المسلمين من «محنة» إلى أخرى، تحوَّل التنظيم، في رأي بشارة، إلى ما يشبه الفرقة الدينية، ولا سيما في الثقافة السياسية والشعور بالاضطهاد»، وفي المقابل حقَّقت استراتيجية شباب الإخوان نتائج باهرة في ثورة 25 يناير وما تلاها. ولم يبخل التنظيم عليهم بالثناء، لكن حين انتهى دورهم هذا، جاءت مرحلة مجالس الكبار التي يصغي فيها الشباب ولا يتكلَّمون، «فتحول الهم الأساسي لديهم إلى التوصل إلى موعد للانتخابات، لأنهم كانوا يعلمون أنهم قادرون على حصْد الأغلبية في الانتخابات البرلمانية. وهذا ما حصل. وبعد الانتخابات «قرَّروا حكم الدولة وحدهم في أخطر مرحلة في تاريخها، كما منعوا وصول مرشَّح إسلامي معتدل إلى السلطة، وهو عبد المنعم أبو الفتوح». وأشار بشارة إلى أن من الأمور الخطِرة التي حدثت في أثناء حكمهم هو دخولهم إلى الحكم بوصفهم «إخوانًا»، أي بعُدَّتهم الأيديولوجية والفكرية وخطابهم الإسلامي، حتى صعب فهْمُ خطاب الرئيس مرسي أحيانًا حين قال: «نحن»، فهل كان يقصد «نحن المسلمين» أم «نحن المصريين»؟ «كان خطابه دينيًا إلى هذه الدَّرجة، وحين انتبه لذلك كان متأخِّرًا». ثم إنهم استخفُّوا بموضوعِ الأقباط، والتمييز الواقع عليهم بالتعامل معهم على أنهم أقلية دينية في بلدٍ يعدُّون فيه أنفسهم سكانًا أصليين. ونظروا إلى المسألة على أنها تسامح وتعامل بالحسنى، وتجاهلوا في الوقت نفسه التحريض العنصري في قواعدهم ضد الأقباط، وفي قواعد غيرهم، بينما «كان يُمكن للإخوان أن يضطلعوا بحلِّ قضايا الأقباط، وأن يكونوا هم المؤهَّلين لذلك؛ لأنه ما من أحدٍ يمكنه المزايدة عليهم في الإسلام. لذا كان من الطبيعي أن يجد الإخوان المسلمون أنفسهم معزولين حزبيًا، وكلَّما ضعفوا ازداد التعامل

معهم كأنهم طائفة أو فرقة، بدلًا من كونهم حزبًا، من أجل ذلك ظلّ هذا الشَّرخ المجتمعي ملازمًا لهم»[118]. هذا في حين وصف بشارة الدولة المصرية بعد نجاح الثورة بأنها «دولة ما زالت تتصارع فيها قيم الثقافة الديمقراطية والأصولية الدينية، وثقافتا الخنوع والكرامة الإنسانية، وثقافتا الحريات وقمع الحريات، وغيرها». وفي هذه الدولة، كما يقول بشارة، «لم تتضح فيها وكالة اجتماعية قوية لصيرورة التحوُّل الديمقراطي بعدُ، وما زال عمودها الفقري تنظيم الجيش. أمّا أحزابها، فلا تحمل تياراتها الأساسية ثقافةً ديمقراطيةً، حتى يحكم أي منها وحده حكمًا ديمقراطيًا، ومع ذلك لا يمكنها أن تتّفق على تعدُّدية يوازن فيها كلٌّ منها الآخر ويضع له حدودًا، كي يُستعاض بالضبط والرقابة المتبادلَيْن (وليس الإقصاء) عن الثقافة الديمقراطية التي تضمن الضبط الذاتي. وأخيرًا، نحن إزاء دولة لم يقبل جيشها الوطني بعدُ بدوره في حماية الديمقراطية، وما زال يريد أن يمليَ إرادته في ما يتعلّق بنظام الحكم في الدولة، إن لم يحكم مباشرةً»[119].

من جهة أخرى، لم ير بشارة في موقف الإخوان في أثناء تسلّمهم السلطة في إثر الانتخابات ما يبشر بالخير لمستقبل العملية الديمقراطية؛ إذ تصرفوا بطريقة تنم عن الرغبة في التفرّد، في مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية، وأوحوا بأنهم يريدون ترتيب أوضاع تمكنهم من الاحتفاظ بالسلطة، وبالتالي وضع العقبات أمام تداول السلطة، بدلًا من التكاتف والمشاركة مع القوى الصانعة للثورة والمشاركة، فوضعوا أنفسهم على خلاف معها، ولا سيما عندما أقرت بـ «الأغلبية» دستورًا وطنيًا، هو نص قانوني لعقد اجتماعي تأسيسي يحتاج إلى إجماع، فـ «حين حكم أحد هذه الأحزاب بأغلبية انتخابية، سارع إلى التصرف مثل أي ائتلاف حاكم يقرِّر وحده، كما لو أنه كان في دولة ديمقراطية عريقة، وإلى التأكيد يوميًا أن من حق المعارضة أن تعارض، ومن حقّه أن يحكم». ولم يفهم على الإطلاق «قضية الشراكة والوحدة الوطنية التي يحتاج إليها فعلًا في مواجهة جهاز الدولة القديم على الأقل. وفي المقابل، تصرفت المعارضة بوصفها معارضة فقط، ولم تتصرف بوصفها مسؤولة عن التحوُّل الديمقراطي. ومن هنا، فإن مهمتها هي الإفشال فقط،

---

(118) عزمي بشارة، «الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب، والثورة المضادة،» سياسات عربية (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، العدد 4 (أيلول/ سبتمبر 2013)، ص 11-13.

(119) المصدر نفسه، ص 9.

أمّا إنجاح التجربة الديمقراطية فليس من مهماتها». وسرعان ما قاد هذا إلى شرعنة التحالف مع الفلول والنظام القديم، وما لبثت الثورة أن تحوَّلت إلى عكسها حين أصبح «النجاح حليف من تقبل به الفلول والأجهزة، لا حليف من يقبل بها»[120].

يذهب بشارة إلى أنه كان من الواجب الحفاظ على التحالف الوطني، وكان من الضروري أن تجري عملية تحديد شكل نظام الحكم بمشاركة أطراف الاجتماع السياسي، وبالتشاور مع الثوار وليس مع النظام، وأن هذا يتطلّب وحدة وطنية تفرض نفسها على جهاز الدولة. فلا بد من فرض تسوية تاريخية في شأن النظام، بما في ذلك الجيش، حيث يقبل فيها بمبادئ الحكم الجديد، على ألّا تجرى الانتخابات إلّا بعد التأكد من الإجماع عليها. وفي هذه الأثناء، تنفّذ حكومة الوحدة الوطنية للثورة مطالب كثيرة غير الانتخابات؛ ومنها: احترام حقوق المواطن، وتغيير ممارسات أجهزة الأمن بإصلاحها إصلاحًا جذريًا، ومكافحة الفساد، وإصلاح القضاء، وهي مهمات ملحة قبل التنافس الانتخابي[121].

يتقدم بشارة، في سياق تجربة عبور مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية، بمبادئ ناظمة للانطلاق، ومفادها أن «الدولة المدنية هي الدولة التي تقوم على أساس المواطَنة والحقوق المدنية. ولا يهم أن يكون الحزب الذي يحكم قد تبنى في السابق، أو يتبنى حاليًا أيديولوجية دينية أو يسارية أو ليبرالية. المهم أن يلتزم بشكل واثق وموثوق بالمبادئ الديمقراطية التي تشكل أساسًا لأي دستور ديمقراطي. الدولة المدنية ليست دولة دينية. ولكنها أيضًا ليست الدولة العلمانية العسكرية. وإن أي استناد إلى حكم العسكر لتجنب التيارات الدينية هو عودة للاستبداد. أمّا الدستور، فيمكن على الأقل أن يثبت هوية الدولة كجزء من الوطن العربي، وبالتالي يؤسّس فكرًا روحيًا لمثل هذه المبادئ. تثبت الدول هويتها الوطنية والقومية (كدولة – أمة) في الدساتير»[122].

---

(120) المصدر نفسه، ص 10.

(121) المصدر نفسه، ص 10.

(122) عزمي بشارة، «أفكار ميثاقية لأي ثورة عربية ديمقراطية،» الجزيرة نت (5 حزيران/ يونيو 2011)، <http: //www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2011/6/3/%D8%A3%D9%81%D9%83%D8%A7% D8%B1-%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%A3%D9%8A-%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%AF%D9% 8A%D9%85%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A%D8%A9>.

ختامًا، برز أمام سيادة الاستبداد في بلادنا اتجاهان: الأول انطلق من افتراض أن السلطة الاستبدادية العربية هي حاضنة الدولة والأمة، وما إن تتراجع حتى تتراجع معها الأمة والدولة. ووظف بعض العقائديين، ولا سيما القوميين واليساريين، هذا الاتجاه لتبرير استبداد «الدولة القومية التقدمية» لمواجهة العدو الخارجي، مسقطين من اعتبارهم الشعب كمرجعية، وغير مكترثين بـ «أخلاقية الدولة» ورضى الناس بها، فكانت هذه السياسة خير معين لاستقدام الأجنبي. أمّا الاتجاه الثاني، فعمل على القطيعة مع الاستبداد، وهو ما عبّر عنه بشارة ومعه كثير من المثقفين، وذلك بدعوة الشعوب العربية في كل قطر من أقطارها إلى «عمل كل ما يمكن لتحرير بلدها من الاستبداد» وإلى بناء دولة المواطَنة الديمقراطية مدخلًا للعروبة الجديدة. وفي موازاة ذلك، أومأ بشارة إلى أن الفقهاء والمؤرخين وكتّاب نصائح الملوك علقوا الشرعية الحقة بدولة الطوبى (الخلافة)، بينما نظروا إلى السلطة الفعلية كسلطة منقوصة الشرعية، وأدى هذا الانفصال بين شرعية تلتصق بالطوبى وواقع ناقص الشرعية في الحقبة المعاصرة إلى ظهور فكرة تطبيق الشريعة أو الدولة الإسلامية. كما وجد هذا الانفصام نفسه لدى القوميين الذين أبطلوا كل شرعية عن الدولة العربية الفعلية (الدولة القطْرية)، ورهنوا كل شرعية بتحقق الدولة العربية التي تحولت لديهم إلى ما يشبه طوبى الخلافة، فرهنوا نضالهم بتحقيق هذه الدولة عبر نفي الدولة القطرية/ الوطنية بواسطة طليعة مؤتمنة على رسالة الأمة ونهضتها، فعمل بشارة في بحوثه على التمركز على الدولة الفعلية القطرية/ الوطنية للانتقال إلى أمة المواطَنة، وعبرها يمكن تلمس الفدرالية العربية أو صيغة شبيهة بصيغة الاتحاد الأوروبي. إضافة إلى ذلك، حاول أن يفك الاشتباك بين الدولة والدين، فلامس حقيقة أنه كان لكل منهما، في التجربة السياسية الإسلامية قديمًا وحديثًا، مؤسسته الخاصة. ثم لامس حقيقة أن العلمانية بلا ديمقراطية تعادل الاستبداد، وهي لاتعني في أي حال انفصال الديني عن الدولة أو عن المجال العام. وقدّم صورة رحبة عن دور الإسلاميين في العملية الديمقراطية، من دون أن يخفي متطلبات نجاح هذا الدور الإيجابي، مثلهم في ذلك مثل الليبراليين واليساريين والقوميين، فهؤلاء جميعًا كان انتقالهم متأخرًا إلى خيار الديمقراطية.

حاولنا في هذ البحث أن نقترب من خطاب بشارة، عبر الغوص في جذوره ومرتكزاته الفكرية وقواعده المنهجية، كي نتقصى مشاغله ورهاناته في ما يخص

تفكيره الدولة في المجال الإسلامي، وفي علاقة الإسلام والثقافة الإسلامية في الدولة وفي الديمقراطية، وفي بحثه الصادق عن الدور الذي يمكن أن يقوم به الإسلاميون في مستقبل الديمقراطية، وفي الشراكة الممكنة مع القوى الأخرى لصنع مستقبل بلادنا، تحل فيها لغة التعاون والحوار بدلًا من أصوات الوعيد والاحتراب. الموضوع واسع وشائك، فاجتهدنا ما استطعنا للتعرف إلى روح الخطاب وفحواه في ملامحه العامة، مع علمنا أن عملنا لن يكتمل من دون البحث في التجديد الذي أحدثه بشارة في التفكير في المسألة العربية وعلاقتها بالديمقراطية وبمفهوم أمة المواطَنة، لكن هذا يحتاج إلى وقفة أخرى.

الفصل التاسع

حسن حنفي:
من التراث والتجديد نحو اليسار الإسلامي و«دولته»

لعل مشروع حسن حنفي الأساس أو الوحيد الذي تمحور حوله جهده الفكري هو كتاب **التراث والتجديد**. وما الموضوعات الأخرى التي تعرض لها - بما فيها موضوع السياسة والسلطة والدولة - إلا تفرعات لهذا المشروع الكبير. وفي هذا السياق نفسه، تناول موضوع السياسة في الإسلام، وبسط وجهة نظره في **السياسة والسلطة واليسار الإسلامي**. لذلك، لا نستطيع أن نعثر على نظرية متكاملة له في شأن الدولة أو القانون الدستوري؛ ففي مؤلفاته آراء وتطلعات وتصورات عن السلطة المقبلة، وجملة من الأقوال والأفكار والحجج السياسية، وعلى الأخص في شروحاته المتعلقة بسياسة «اليسار الإسلامي»، وفي سجالاته الواسعة مع التيارات السياسية المختلفة. لذا، كان علينا الغوص في ثنايا مؤلفاته الفكرية للعثور على مفاهيمه الخاصة للدولة والسلطة، وطبيعة فهمه السياسة والعمل السياسي وأغراضه ووسائله، كما هو مشروح في **التراث والتجديد**.

لم يُثِر مفكر معاصر قدرًا كبيرًا من الجدل قدر ما أثاره حسن حنفي حول شخصه وآرائه ومشروعه الفكري الكبير المشار إليه. ووصفه مؤيدوه بـ «الفقيه القديم» الذي فاقت مؤلفاته في حجمها مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلي، وبـ «مجدد القرنين» و«الفقيه المجدد». وقال هو عن نفسه: «أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس»[1]. وقال أيضًا: «أنا عند

---

(1) علي أبو الخير، حسن حنفي: ثورة العقيدة وفلسفة العقل، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في =

الإخوان المسلمين شيوعي وعند الحكومة إخواني شيوعي!... ولكنني لا أنكر أنني وطني ومصري وقومي وعروبي وناصري أيضًا»[2]. وذكر أنه «نشأ في الجامعة في حضن الإخوان المسلمين، فهي تمثل اختيارًا أصيلًا في المجتمع»، وتحدث بإسهاب عن تأثره بسيد قطب، ولا سيما بكتبه العدالة الاجتماعية في الإسلام ومعركة الإسلام والرأسمالية والسلام العالمي والإسلام، وهي الكتب التي أسس فيها سيد قطب لهوية إسلامية جوهرانية تستغني عمّا عداها، بالقدر نفسه الذي أسس فيه لأطروحات معالم على الطريق التكفيرية الجهادية التي ينكرها حنفي ويعيدها إلى أعوام المعتقل، ويؤيد المؤلفات الأولى. ويؤكد حنفي أن اهتمامه يشمل العالم الإسلامي برمّته، «فأنا لا أفكر بمصر وحدها. بل أفكر في فقراء الهند، وبنغلادش، ومالي وتشاد وفي أوضاع المسلمين»[3].

= العالم الإسلامي (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011)، ص 20-36. وجاء فيه: ولد حسن حنفي في عام 1935 في القاهرة. قبل أن يبدأ دراسته في الجامعة بأشهر، اندلعت حركة 23 يوليو 1952، وتخرّج في عام الانتصار السياسي على العدوان الثلاثي (1956) في إثر تأميم قناة السويس. عاش في باريس بين عامي 1956 و1966، ودرس في جامعة السوربون الفلسفة والموسيقى. نال الدكتوراه في عام 1966 على رسالته «تفسير الظاهريات»، وعاد إلى جامعة القاهرة (1976) وبقي فيها حتى عام 1981.عمل مدرِّسًا في كلية الآداب، جامعة القاهرة، ابتداء من عام 1967. انضمّ حينها إلى حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي الذي جمع اليساريين والناصريين، وساهم في جريدة التجمع الأهالي. عمل في جامعات المغرب (1982-1984)، انتقل بعدها للعمل في جامعة طوكيو في اليابان (1984-1987)، ثم درّس في جامعة تمبل في الولايات المتحدة الأميركية. عندما عاد إلى القاهرة (1987)، أصدر الجزء الأول من كتابه من العقيدة إلى الثورة ودراسات فلسفية. وكان قد أصدر كتابًا ضمّ مقالاته عن الإسلاميين وثورة 23 يوليو (الدين والثورة في مصر، 1952-1981) في ثمانية أجزاء، ثم أصدر مقدمة في علم الاستغراب في عام 1991. عقب حركة 23 يوليو، انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين الذين كانوا على صلة بالحركة. ورأى في 23 يوليو ثورة فرنسية جديدة تؤسس لمجتمع حُر جديد، لكنه كان آنئذٍ على يسار الإخوان، وكان يتجه إلى اليسار الفكري الثوري، فكانت قراءاته المتتالية لسيد قطب (العدالة الاجتماعية في الإسلام ومعركة الإسلام والرأسمالية والسلام العالمي والإسلام)، وقرأ المودودي والندوي وغيرهما، ما جعله ينتقل إلى الراديكالية. ودعمت هذا التوجه قراءاته التالية لإقبال وفخته وهوسرل وسارتر وهيدغر.

(2) أحمد الجندي، «حسن حنفي: «الخلافة» لا تصلح الآن وعلينا ابتكار فكر إسلامي جديد،» النهار (القاهرة)، 11/ 2/ 2010، <http://www.annaharkw.com/annahar/ArticlePrint.aspx?id=194826>.

(3) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، 1952-1981، 8 ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ج 7: اليمين واليسار في الفكر الديني، ص 277.

يُعدُّ حنفي من أصحاب المشروعات الكبيرة في الفكر العربي المعاصر. وكان صديقًا وزميلًا لمرشد الإخوان المسلمين السابق مهدى عاكف في مرحلة الثانوية والجامعة، في شعبة باب الشعرية، ومنتميًا إلى الإخوان المسلمين، لكنه تحول فكريًا، فصنفته ملفات وزارة الداخلية بـ «إخواني شيوعي». وقال في كثير من الحوارات أن من تلامذته نصر حامد أبو زيد وعلي مبروك وكريم الصياد[4].

حمل حنفي حدسه الأول المُتمثِّل في موضوعات التراث والتجديد منذ أن كان على مقاعد الدراسة، فأنجز في السوربون ثلاث أطروحات تتعلق بثلاث مشكلات، أو بحسب تسميته، «ثلاث جبهات»، تعترض سبيل النهضة/ التجديد: **الأطروحة الأولى** عن محاولة تطويرعلم أصول الفقه وإعادة بنائه، وهو الفكر المنهجي عند المسلمين، و**الأطروحة الثانية** في الظاهراتية، أي في المنهج الفينومنولوجي، و**الأطروحة الثالثة** نظرية تفسير النص في مواجهة الواقع، متخذًا العهد الجديد وليس العهد القديم أنموذجًا له. هذه الجبهات الثلاث استمرت منذ النشأة الأولى، ويستمر حنفي في تطويرها إلى الآن.

واجه حنفي بعد عودته إلى القاهرة في عام 1966 هزيمة 1967، فشعر بالتقابل (نحن وإسرائيل، نحن والغرب)، فكتب قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر وفي الفكر الغربي المعاصر: «كان يهمنا إعادة بناء الدولة وإعادة بناء المشروع القومي وإعادة بناء الروح القومية، وبالتالي بدأت أكتب في أهم التيارات الفكرية المنتشرة في الغرب، وأهم التيارات التي كانت وراء الهزيمة عندنا». ثم بعد غياب عبد الناصر وخلافة السادات له وبداية حرب 1973، وبعد زيارة السادات القدس، غلبت على كتاباته في ذلك الوقت قضية الدين، فظهرت

(4) يُشار في هذا المجال إلى أن حنفي ألّف عددًا من الكتب: موقفنا من التراث القديم: التراث والتجديد (4 مجلدات)، ومن أعماله أيضًا: من العقيدة إلى الثورة (1988)، وحوار الأجيال، ومن النقل إلى الإبداع (9 مجلدات)، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، والدين والثورة في مصر، 1952-1981 (سبعة أجزاء)، ومقدمة في علم الاستغراب، وفيشته فيلسوف المقاومة، وقضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، وفي الفكر الغربي المعاصر، وحوار المشرق والمغرب، ودراسات إسلامية، واليمين واليسار في الفكر الديني، ومن النص إلى الواقع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النقل إلى العقل.

كتبه الدين والثورة في مصر (ثمانية أجزاء) والدين والثقافة الوطنية والدين والتحرر الثقافي والدين والتنمية القومية والدين والنضال الوطني، والحركات الإسلامية المعاصرة والأصولية الإسلامية واليمين واليسار في الفكر الديني واليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، ثم شرع في ترجمة الفلسفة الأوروبية في قضية الدين والتقدم والعلاقة بين الدين والتقدم، واسبينوزا عن الدين والتحرر والدين والديمقراطية. وفي أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، عندما تحولت الولايات المتحدة الأميركية إلى «القطب الأوحد»، أصدر مقدمة في علم الاستغراب الذي شمل موضوع العلاقة مع الآخر/الغرب، وأصدر على الجبهة الأولى التراث والتجديد، وتقاعس عن تغطية «الجبهة الثالثة المتعلقة بما يسميه التفسير/ الواقع والحاضر، وهي مصطلحات تختلط عنده، وذلك لأنه يريد، على الرغم من قوله إن مصدره هو الواقع، أن ينظر إلى الواقع عبر النص، أو عبر تفكيكه النص، ليصل إلى نتائج يفاجئ أغلبها القارئ. فيَعِد قرّاءَه بالقول: «ربما أبدأ فيما بعد بعمل البيان النظري في الجبهة الثالثة ومحاولة تطبيقه في أحد النصوص الى آخره. قد يكون القرآن أو العهد الجديد أو العهد القديم لبيان كيفية التعامل مع النص والواقع في الذهن، على أية حال مشروعي ما زال ثابتًا منذ البداية في الجبهات الثلاث، ولكن الواقع والظروف هي التي تفرض أحيانًا إبراز إحدى الجبهات»[5].

أخضع حنفي التراث للتمحيص ليس من الزاوية الفكرية فحسب، بل فرزه طبقيًا أيضًا بين يسار ويمين، بعد أن اصطف هو مع اليسار: «فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة لها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الإشراقية الفيضية عند الفارابي وابن سينا يمين، والتشريع بين يسار ويمين: فالمالكية (من الإمام مالك) التي تقوم على المصالح المرسلة يسار، والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين. وفي التفسير، التفسير بالمعقول يسار والتفسير بالمأثور يمين، والحسين سيد الشهداء يسار، ويزيد والأمويون يمين»[6].

(5) عصام أبو زيد، محاور، «حسن حنفي سؤال الأصالة لم يعد مطروحاً،» نزوى، العدد 9 (كانون الثاني/ يناير 1997)، <http://nizwa.com/print.php?id=449>.

(6) حسن حنفي، «الافتتاحية،» اليسار الإسلامي (القاهرة)، العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 1981)، ص 8.

لذا، دعا حنفي إلى أن تكون النظرة إلى التراث متحيزة إلى صف اليسار، فالتراث الحالي كتبه الغالبون، أي إنه يعكس أيديولوجية السلطة، فوجب الكشف عن ثقافة المهمَّشين والمضطهَدين التي جرى تجاهلها طويلًا، وتثوير التراث وتحويله من مستواه الميتافيزيقي إلى لاهوت الأرض وأيديولوجيا وطنية ثورية للجماهير، وبالتالي «تحويل الإلهيات إلى فكر نظري، ثم تحويل الفكر النظري إلى أيديولوجيا سياسية اقتصادية واضحة المعالم، يمكن صياغتها بطريقة عقلية علمية صرفة، ووضع برنامج شامل... كدليل للعمل الثوري»[7]. بعبارة أخرى، إن مشروع **التراث والتجديد** هو في النهاية «تحول الوحي من علوم حضارية إلى أيديولوجية، أو ببساطة تحويل الوحي إلى أيديولوجية»[8]. ويؤكد حنفي «إيماننا هو (التراث والتجديد) وإمكانية حل أزمة العصر، وفك رموزه في التراث، وإمكانية إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم. فالتراث، كما بيّنا، هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لبناء الواقع»[9]. فأخرج لنا مؤلفاته على غرار المنظومة الماركسية في انتظامها ووضوح قصدها. وعلى الرغم من ادعائه أن التجديد يرتبط بالذات وبالتراث بعد تعريته من الشوائب، فإنه دأب على السير على منهج حل التباينات بغية التوفيق بين الإسلام والمفاهيم المعاصرة، فتوَّج بحوثه بالدعوة، في زمن صعود اليسار والماركسية، إلى «اليسار الإسلامي»، فصار التاريخ الإسلامي يسارًا ويمينًا، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة بها يمين ويسار... وعبّر عن طموحه في أن يقوم بممارسة دوره كمثقف له قضية يدافع عنها ويلتزم بها، فكان له نشاطه في حزب التجمع اليساري. وصنّفه محمود أمين العالِم ضمن التيار الاجتهادي الديني وبين دعاة الحداثة الدينية، ومع السلفيين الجدد في المدرسة المصرية التي يمثلها أنور عبد الملك وطارق البشري وجلال أمين وعادل حسين؛ هذه الحركة التجديدية التي عملت على تأويل النص الديني تأويلًا عقليًا بما يتلاءم ومستلزمات العصر، وتجمع هؤلاء سمة مشتركة هي سمة التوفيقية بين التراث والعصر. إلّا أن هذا التيار الديني لا يسعى إلى التماثل مع

(7) حسن حنفي، التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة: ج 1: المقدمات النظرية، موقفنا من التراث القديم؛ 1 (بيروت: دار التنوير، 1988)، ص 30.

(8) المصدر نفسه، ص 148.

(9) المصدر نفسه، ص 7.

التجربة التحديثية الغربية بقدر ما يسعى إلى التمايز الحضاري عنها؛ فنقطة البداية عنده هي الاختلاف عن الغرب لا التلاقي معه. كما أن الأساس المنهجي للدعوة التجديدية لدى حنفي، والمبثوثة في كتابه **من العقيدة إلى الثورة**، هو «أن الوحي هو أساس العقل، وهو نقطة البداية في الفهم والتفسير، وأن وظيفة العقل هي تحويل الأسس العامة التي يقول بها الوحي إلى نظام معين لجماعة معينة»، لكنه اعتقد «أن سبب تراجع العقل في تراثنا وثقافتنا وسيطرة النقل يرجع إلى السلطات السياسية الحاكمة وفقهاء السلطان الذين عملوا دائمًا على إقصاء العقل وتهميشه، والمطلوب راهنًا عند حنفي هو استرداد وظيفة العقل»[10].

يتألف مشروع حسن حنفي من مدخل عام يتمثل في كتابه **التراث والتجديد**، الذي يعرض فيه الأفكار والخطوط العامة لخارطة مشروعه كله. ثم يتفرع هذا المشروع (**التراث والنهضة**) إلى ثلاثة محاور: **أولها** محور يتعلق بنقد التراث العربي الإسلامي، خصوصًا علم الكلام وعلم أصول الدين، في محاولة لإصلاحهما وفق حاجات عصرنا وملابساته، ويتمثّل هذا المحور في موسوعة حنفي **من العقيدة إلى الثورة** ذات المجلدات الخمسة. **وثانيها** محور يتعلق بنقد تراث الحضارة الغربية، حضارة الآخر على حد قوله، ويتمثل في كتابه الضخم **مقدمة في علم الاستغراب**. أمّا **المحور الثالث**، فيتعلق بالتفسير/ الواقع الذي ما زال يتلكأ في العمل فيه.

بقي حنفي منذ وقت مبكر محكومًا بهواجس إعادة تأسيس إشكالية النهضة وفقًا لمقتضيات مرحلة مابعد هزيمة 1967 التي كشفت عن الطريق المسدودة التي وصل إليها المشروع التحديثي بصيغه المختلفة، ما مهد الطريق لاكتساح الساحة من «التيار السلفي الأصولي» الذي يشكل النقيض للنهج التنويري. وحرص حنفي على إعادة بناء المشروع التنويري وفقًا لأسس تضمن إجماع القوى الوطنية والقومية والإسلامية. ولن يتم ذلك - بحسب ما يرى - إلّا من داخل التراث[11].

---

(10) إبراهيم أعراب، **الإسلام السياسي والحداثة** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000)، ص 188-189.

(11) السيد ولد أباه، «التنوير والتأصيل: قراءة في بعض أعمال حسن حنفي،» في: **جدل الأنا والآخر: قراءة نقدية في فكر حسن حنفي**، تحرير وتقديم أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997)، ص 30.

أولًا: في المنهج وأساليب النظر

لعل حنفي تأثر في البداية بالفيلسوف الهولندي (برتغالي الأصل) باروخ اسبينوزا الذي قدم منهجًا يقوم على عقلانية صارمة في تناوله الدين لا تقبل إلّا البرهان والدليل، وطبق في كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** هذا المنهج على الكتب المقدسة، فنقد التوراة والإنجيل، وأثبت الكثير من تناقضاتهما، وقام حنفي بترجمة هذه **الرسالة** ونشرها في عام 1973. ونشأت في أوروبا، استمرارًا لمنهجية اسبينوزا، قراءات نقدية للنصوص بجميع أشكالها، وعلى رأسها الفلسفة الظاهراتية والهيرمينوطيقا، فانجذب حنفي إلى الظاهراتية على الرغم من أنه كتب عن التنوير: «فقد تكون فلسفة التنوير، من حيث هي قضاء على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا، من إيمان بالإنسان وبناء الحرية والاتجاه نحو العالم الحسي»[12].

1- المنهجان الفينومنولوجي والهيغلي - الفيورباخي

تحدث حنفي عن منهجه في كتابيه **فكرنا المعاصر** و**الفكر الغربي المعاصر**، فقال إنه قام في المؤلفين باتباع «منهج واحد، بالرغم من اختلاف المجالين الموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث، لإقامة نوع من (الفينومنولوجيا) الاجتماعية، الهدف منها مخاطبة الجمهور العربي بأسلوب مباشر، وتجاوز المناهج العلمية الأكاديمية الإحصائية النظرية أو التطبيقية من أجل اتصال مباشرة بالواقع»[13]. ويقول «إن **مقدمة في علم الاستغراب** كلها هي محاولة لإعادة كتابة **أزمة العلوم الأوروبية** لهوسرل من خارج الوعي الأوروبي وليس من داخله، ومن الأطراف وليس من المركز»[14]؛ إذ تبنى حنفي المنهج الفينومنولوجي لحل أزمة علوم التراث العربي الإسلامي، باعتبارها كاشفة عن أزمة المسلمين الحضارية، وعمل، على غرار هوسرل في دراسته موضوعات

---

(12) حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر** (بيروت: دار التنوير، 1988)، ص 27.

(13) حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ط 2 (بيروت: دار التنوير، 1983)، ص 8.

(14) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (القاهرة: الدار الفنية، 1991)، ص 514.

تاريخية تتعلق بتشخيص الأزمة الروحية للغرب، على تبنّي مقولات هيغلية تاريخية ومفهوميه عن المطلق والذات[15]. فمزج حنفي منهج الفينومنولوجيا منذ رسالة الدكتوراه في الستينيات، مرورًا بأعماله في السبعينيات، وفي من العقيدة إلى الثورة في الثمانينيات بملامح هيغلية واضحة، وبتوظيف أطروحات اليسار الهيغلي، خصوصًا أطروحات فيورباخ في نقد الدين باستخدام طريقة تحليل الوعي الديني باعتباره وعيًا مغتربًا، وهو في جوهره وعي إنساني، وتوجه في المقابل بالنقد إلى المنهج التاريخي، وذلك لعدم إقراره بأي معرفة، عدا المعرفة الذاتية الكاملة؛ معرفة ما يراه ماثلًا في وعيه بصورة مباشرة، وهذا هو مضمون الوحي الإسلامي لديه؛ «فالتراث العربي - بحسب حنفي - يتميز بخاصة جوهرية لا يتميز بها تراث أمة أخرى، فهو وحي يتحول إلى حضارة، موضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية، ومناهج فكرية خالصة، ولا تقتصر صفة المثالية على الوحي بمفرده، إنما تتعداه إلى الفكر الإسلامي بأكمله، إذ إن الظواهر الفكرية الإسلامية «ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية». لكن هذا لم يمنع حنفي من إسناد الوحي بدعامة تاريخية، وهذا ما أكده بقوله «إن الإنسان كائن تاريخي، وواقع تاريخي ومجتمعه مجتمع تاريخي». فحاجة حنفي إلى كل من ماركس وهوسرل تضعه في مأزق[16].

تكشف تطبيقات حنفي للمنهج الفينومنولوجي عن التوتر، وأحيانًا المزج بين الممارسة الهيغلية والممارسة الهوسرلية للفينومنولوجيا؛ فهو تبنّى تطوير فيورباخ فينومنولوجيا هيغل، خصوصًا في تحليله الوعي الشقي وتغرّب الوعي الديني. ولذلك نراه في من العقيدة إلى الثورة يُرجع موضوعات علم أصول الدين إلى الوعي الإنساني، بعد أن كان الوعي الإلهي هو المسيطر على المصنفات القديمة، ويتعامل مع الوعي الديني باعتباره وعيًا مغتربًا، بينما هو في حقيقته وعي إنساني ملحق بالإله. ويذهب إلى أن الوحي هو المسلّمة الأساس في علوم التراث كلها، وأنه وعي خالص أو قبلي تاريخي، مستخدمًا تعبير هوسرل. ونظر إلى علم الكلام القديم باعتباره نظرية عقلية إنسانية يحتل فيها الإله مكان الإنسان، والوعي

---

(15) أبو الخير، حسن حنفي، ص 48-49.

(16) محمد جمعة، «مشروع حسن حنفي للتراث عين على الأصالة وأخرى على المعاصر،» في: **جدل الأنا والآخر**، ص 138-139.

الإلهي مكان الوعي الإنساني، وتصعيدًا وتأليهًا لموضوعات إنسانية ولأشكال إنسانية في الوعي، بينما يريد أن يُقيم علم كلام جديدًا يتحول إلى نظرية في العقل ونظرية في الوجود ونظرية في الشعور - كما يرى حنفي - وإلى مضمون الإنسان التحرري الذي هو ثمرة منهجيةِ تحليل الوعي الديني المغترب. وإذا كانت المنهجية الهوسرلية هي الظاهرة بوضوح في قراءة حسن حنفي الفينومنولوجية لعلم أصول الفقه، فإن المنهجية الهيغلية - الفيورباخية هي المسيطرة في نقده الفينومنولوجي لعلم أصول الدين[17]. ويعمم حنفي طريقته المعرفية تلك على ظاهرة العولمة، وغيرها من الظواهر؛ إذ يجد أن تلك الظواهر «تحتاج إلى منهج الظاهراتية الفينومنولوجي، لذلك كان من الأفضل استعمال منهج التنظير المباشر للواقع، وتحليل التجارب الحية للاستقلال والتبعية للأطراف والمركز، للخصوصية والعولمة، فالعالم في النفس، وليس في الخارج، قدرة على تحويل الخارج إلى الداخل، والواقع إلى ماهية، والحدث إلى دلالة. هو العلم الحي وليس العلم الميت؛ العلم الإبداعي وليس العلم المنقول؛ العلم الذي يصدر من القلب ويعبّر عن أزمة الوجود العربي في التاريخ... وهو ما يُعرف باسم المنهج الظاهراتي (الفينومنولوجي) في الفلسفة المعاصرة. هو موجود في كل حضارة، وقد قام الصوفية في وصف الأحوال والمقامات»[18]، فتحول لديه العالم، بما فيه من موضوعات وأشياء مادية، إلى مجرد ظواهر خالصة تبدو في الشعور وتكوّن مجالًا للإدراك الحسي. وهي بمفردها تعطي المعرفة اليقينية، فلا المثالية ولا التجريبية قادرة على الوصول إلى المعرفة اليقينية.

هيمن هذا المنهج على بحوث حنفي، مع الاستناد إلى الذاتية على نحو أقصى - واتسم به مشروع حياته الفكرية كلها، وحدسه التأسيسي التراث والتجديد، فاستخدمه، أكان في دراسة التراث من خلال الوعي الحضاري الذي تكوّن فيه واكتمل، أم في الاعتماد عليه في دراسة الوافد الماضي والحاضر. كما

(17) أشرف حسن منصور، «حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني،» الحوار المتمدن، العدد 1781 (31 كانون الأول/ ديسمبر 2006)، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=84687>.

(18) حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة؟، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط 4 (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2010)، ص 17.

أن في محاولات إعادة بناء العلوم التراثية للوصول إلى نظرية في التفسير، هناك علم الأشياء وعالم الصور الذهنية، و«الصور حقائق تجمع بين الذات والموضوع، بين الرائي والمرئي، فلا تُضحي بالرائي في سبيل المرئي كما تفعل الوضعية، ولا بالمرئي في سبيل الرائي كما تفعل المثالية، الصورة تجمع ولا تفرق، تضم ولا تُشعب، تربط ولا تفكك حتى يستطيع الإنسان أن يعيش في عالم واحد قادر على التعامل معه بدل أن يعيش في عالمين»[19].

غير أن حنفي لم يقتصر على استخدام المنهج (الظواهري)، بل استخدم أيضًا الكثير من المناهج، بما فيها المنهج التاريخي، واستقدم بعضها من التراث القديم وبعضها الآخر من الثقافة المعاصرة، وذلك في دراسته **التراث والتجديد** في جبهاته الثلاث (التراث، والآخر/ الغرب، والتفسير/ الواقع، الحاضر)؛ ففي **الجبهة الأولى** (التراث)، حاول إعادة بناء التراث من خلال قراءة المضمون وتحليله ونقده وإعادة صوغه وفق ما يتطلبه العصر، ليصبح جاهزًا للاستعمال في أوضاع تقبله وليس في الأوضاع التي نشأ وعمل فيها. والمنهج المتبع في **الجبهة الثانية** (التراث الغربي) من خلال علم الاستغراب يقوم بنقد الوعي الأوروبي وتحليله في مصادره وبدايته ونهايته باستخدام المناهج الواردة في التراث القديم وفي التراث الغربي الحديث والمعاصر، التي تضع الغرب في مكانه الطبيعي. ونظرية التفسير تُبنى في المشروع باستخدام منهج تحليل الخبرات الذي يكون وحده الكفيل بالتنظير للواقع المباشر، ولا سبيل لتغيير الواقع وتجديده، بحسب حنفي، في غياب نظرية التفسير المحكمة. ويرى أنه يؤسس في مشروعه **التراث والتجديد** علمًا ويكشف عن ميدان «يعيد بناء التراث ويستغله في بناء الحاضر وتغيير الواقع»[20].

---

(19) حسن حنفي، حصاد الزمن: الجزء الأول: إشكالات (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2007)، ص 265.

(20) بو بكر جيلالي، «مشروع «التراث والتجديد» عند «حسن حنفي»، مخططته وسماته،» واتا (الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب) (موقع إلكتروني) (16 كانون الثاني/ يناير 2012)، <http://www.wata.cc/forums/showthread.php?92642-%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AB-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%B9%D9%86%D8%AF-%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-%D8%8C-%D9%85%D8%AE%D8%B7%D8%B7%D9%87-%D9%88%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%AA%D9%87>.

غير أن ما يشكو منه حنفي هو غياب الإنسان والوعي التاريخي في حياتنا، وأن هذا الغياب يكاد يجد ما يؤسسه في علم أصول الدين، مُحمِّلًا الأشعرية «وزر هذا الغياب»، حيث إن اللاتاريخية تنبني على تصور أشعري للتاريخ، يجعله التاريخ في حالة «سقوط دائم من الأفضل إلى الأقل فضلًا، في سيرورة تدهور لا تتوقف، وتنطوي هذه اللاتاريخية الأشعرية على نفي الفاعلية عن التاريخ، وهذا يحيل ويرتبط بنفي الفاعلية عن الإنسان»، لهذا اقتضى أن يبتدئ مشروع حنفي (التراث والتجديد) بعلم أصول الدين، وذلك، كما قال، «لإزاحة الأستار والأغلفة من أجل رؤية الإنسان، حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد. فبدلًا من أن تكون حضارتنا متمركزة حول الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان خارج عن الأغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبتغي نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الإنسان في عصرنا»[21]. وبهذا يقضي أيضًا، كما يعتقد، على أزمة الوعي التاريخي؛ إذ اقتصر التاريخ عند المؤرخين العرب على الحوليات أو الطبقات، أكان اعتمادًا على الروايات أم على وصف الحوادث، و«الحوليات سرد زمني دون تحديد المسار التاريخي. والطبقات سرد لأجيال دون تحديد تراكم تاريخي عبر الأجيال يكون الوعي التاريخي»[22]

سعى حنفي في كتابه **من العقيدة إلى الثورة** إلى إعادة بناء جميع موضوعات علم الأصول على النظام الذي استقر فيه في المصنفات الأشعرية، مع الحرص على وضع المضمون الإنساني والتاريخي. وأضاف، فضلًا عن ذلك، «عناوين تجديدية أسفل تلك التي وضعها القدماء لموضوعات العلم، فصار (التوحيد) في التراث هو (الإنسان الكامل) في التجديد، فيما أصبح (العدل) كاشفًا عن (الإنسان المتعيِّن)، وصارت مسائل النبوة والمعاد دالة على (التاريخ العام)، فيما اختصت الأسماء والأحكام والإمامة (بالتاريخ المتعيّن). إن المضمون، عند حنفي، قد حقق تقدمًا كبيرًا في سبيل الكشف عن (الإنسان) مطمورًا في (الإلهيات) التي

---

(21) حسن حنفي، **دراسات إسلامية** (بيروت: دار التنوير، 1982)، ص 394.

(22) حسن حنفي، **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي** (القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 2009)، ص 29-30.

نظر إليها المضمون على أنها إنسانيات مقلوبة نشأت عن عجز الإنسان عن تحقيق ذاته في العالم، كذلك الكشف عن التاريخ مطمورًا في (السمعيات) التي راحت تكشف عن التاريخ حاضرًا بلحظاته الثلاث: الماضي (أو النبوة)، والمستقبل (أو المعاد)، والحاضر (أو الإمامة)»[23].

2- أسبقية الناسوت على اللاهوت

التطوير الذي ينشده حنفي إنما يهدف إلى «إعادة بناء علم أصول الدين بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد، وإطلاق التوحيد من عقاله، وإيقاظه من سُباته وتحويله إلى فاعلية في الأرض وحركة في التاريخ»[24]. ويبدأ ذلك من تفكيك علم أصول الدين، أو علم الكلام، فيوسعه بنقد جذري شامل، ليقوض بنيانه ويقيم على أنقاضه، أو إلى جواره، بناء آخر من دون أن نجد أي رابط منطقي أو منهجي أو واقعي بين هذا التقويض وتلك النتيجة التي يصل إليها!

يعتبر حنفي أن علم الكلام فشل في أداء مهمته، بل يحمّله مسؤولية فشل الأمة الإسلامية؛ فهذا العلم تغزل بالوجود المطلق الأوحد، وأسند كل شيء إلى الله من دون الوقوف على حدود الإرادة الإنسانية ودور الإنسان في العالم، «فنشأ السلطان الديني أولًا ثم السياسي ثانيًا، وأصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح، ويكون السلطان منفردًا بسلطانه... فكان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان»[25]. وكانت غاية حنفي من العودة إلى علم الأصول هي إعادة بنائه «بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد، وإطلاق التوحيد من عقاله، وإيقاظه من ثباته، وتحويله إلى فاعلية في الأرض وحركة التاريخ»[26]. بل ذهب حنفي في تأويلاته أبعد من ذلك: «إن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة، ولكن أخطأوا في الوقوع في التشخيص والتثبيت والتحجر والتشيؤ والصنمية والسكون والوثنية». ونتيجة هذا التشخيص والتصنيم

(23) علي مبروك، «التراث والتجديد: ملاحظات أولية،» في: جدل الأنا والآخر، ص 42-43.

(24) حنفي، التراث والتجديد، ج 1، ص 33.

(25) المصدر نفسه، ج 1، ص 8.

(26) المصدر نفسه، ج 1، ص 33.

للذات الإلهية، ظهر التناقض بين التوحيد النظري والسلوك العملي، «وبدت مظاهر الازدواجية في حياتنا الثقافية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية، وفي الحضارة ببين التقليد والتجديد، وفي السياسة بين الشرق والغرب، وفي الاجتماع بين المحافظة والتقدمية وفي الاقتصاد بين الرأسمالية والاشتراكية»[27]. واتبع في تحويله علم أصول الدين نهج فيورباخ في معاينته الدين، فقال: «علم أصول الدين إذن هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولامبالاة، كما يرى مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة»[28]، فكاد أن يحول علم الكلام إلى درس في الاجتماع السياسي، أو أيديولوجيا قومية حديثة! وذهب أيضًا إلى الاعتقاد أنه لما كانت أوضاعنا تغيرت، فإن مفاهيم علم التوحيد القديمة، مثل «الواحد والكثرة والماهية والوجود، والعلة والمعلول والوجود والعدم، والوجوب والإمكان، القدم والحدوث... إلخ (أصبحت) بالنسبة لنا هي المفاهيم الحديثة التي تؤثر في عقول الشباب: مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة، والإنسان والمجتمع والتاريخ»[29].

3- مقاصد رسالية

غير أن ما يؤطر تفكير حنفي أيضًا، ويؤثر في طريقة تناوله المسائل، إنما هو مقاصده الأيديولوجية ومشروعاته «النهضوية»؛ إذ وضع نفسه في موقع صاحب رسالة ودعوة، وهنا يتساءل عمّن يكون المفكر، ربما ليعيد التشديد على المهمات التي يتصدى لها هو! فيجيب: «المفكر هو المواطن الشاب الذي استطاع أن يعي تراث مجتمعه القديم، وأن يرى واقعه المعاصر، وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم... ارتبط بأرضه... وارتبط بشعبه ويشعر نحوه بمسؤولية اليقظة ثم التنوير... وكأن التاريخ قد حمّله مسؤولية العصر. هو النبي بين قومه الذي ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة، أو الذي يغيرهم من حال إلى حال... وهو الذي يعي تراثه القديم لأنه ما زال حيًا في وجدانه... ويتضمن ما يعوق التقدم وما يدفعه إلى الأمام»[30]. ثم يعود ليقول: «رسالة الفكر هي التحليل المباشر للواقع، بل

---

(27) المصدر نفسه، ج 1، ص 67-68.

(28) المصدر نفسه، ص 77.

(29) المصدر نفسه، ص 76-77.

(30) حنفي، قضايا معاصرة، ص 27-28.

هي عرض الواقع نفسه. فالواقع فكر، أو الاتحاد بالواقع والعيش معه والحديث بلغته وعلى مستواه...»، ثم يقول: «الواقع بطبيعته يتجه إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى. ولهذا تطور الوحي في التاريخ، منذ إبراهيم إلى عيسى، مطابقًا لحركة الواقع، حتى أعلن الواقع نفسه في الإسلام»[31]. ويُبرز شيئًا فشيئًا هيمنة الجانب الأيديولوجي على العلمي (الرسالة، مشروع النهضة، الدعوة إلى افتتاح المرحلة الجديدة للنهضة بدءًا من مشروع حسن حنفي بالتضافر مع انبثاق حركة اليسار التي أخذها على عاتقه)، فإن ثقل الرسالة ووزنها على الفكر والمنهج هما اللذان يتحكمان برؤية حنفي لمشكلات العرب والعالم؛ إذ يقول: «في عصرنا عصر الجماهير العريضة، تفرض هذه الجماهير على المفكر أسلوبها وطرق فهمها، وقد يكون جيلنا جيل المفكرين المعبّرين عن عصر الجماهير، وليس جيل العلماء المتخصصين، وقد تكون توعية ملايين الناس أكثر جدوى في عصرنا هذا من التخصص الدقيق في علم ما»[32]. ويرى أن الفرق بين المفكر والمثقف هو أن «المفكر يقوم بالتحليل النظري لما يعرض له من موضوعات كي يقدم المعرفة النظرية الأولى به. مهمته المعرفة. فإذا ما التزم بها وعمل على تحقيقها وناضل في سبيلها فهو مثقف. فالمثقف أكثر التزامًا بالواقع من المفكر... والمثقف هو بالضرورة المثقف العضوي الذي يجعل الثقافة لديه نظرًا وعملًا، فهمًا للعالم وتغييرًا له، معرفة وسلوكًا»[33]. ويعتبر «المثقف الوطني الشعبي العضوي هو ضمير الأمة، والحارس على أمنها، والقادر على حماية وجودها عبر التاريخ»[34].
إن حمله الرسالة ومسؤولياتها وطموحاتها، ومعاناته من أجلها دفعاه إلى الاندهاش عندما لم يُحدث كتابه من العقيدة إلى الثورة هزة كبيرة في المجتمع وفي العقل والسلوك - كما كان يتوقع - فعبّر عن ذلك بمرارة حين قال: «لم يُحدث (من العقيدة إلى الثورة) الأثر المطلوب، لم تقم الدنيا ولم تقعد. ولم يحدث تحول في عقائد الناس، ولم تقع هزة في أروقة المختصين. بل ربما زادت العقيدة تكلسًا

---

(31) المصدر نفسه، ص 13-15.

(32) المصدر نفسه، ص 14.

(33) حسن حنفي، جذور التسلط وآفاق الحرية (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005)، ص 121.

(34) المصدر نفسه، ص 124-125.

وتشيؤًا، وانقلبت الثورة على نفسها في ثورة مضادة»[35]. ولعل تلك التوقعات هي التي جعلت كثيرين من المثقفين العرب يعتقدون أن حنفي يحمل الكثير من الأوهام عن دوره في العالم!

4- تأصيل فكر اليسار في التراث

كما اعتمد حنفي على معايير اليمين واليسار والطبقات والمواقف والأفكار: «فالموقف الذي يجعل النقل أساسًا للعقل هو موقف اليمين حتى يلبس الباطل بالحق، وتضيع حقوق الشعوب... والتبعية لسلطة الكتاب المقدس هي أسرع الوسائل وأكثرها فاعلية، تستعملها السلطة السياسية من أجل توجيه الجماهير نحو التبعية لها... فالتبعية لسلطة الكتاب المقدس هي بمثابة التأهيل النفسي لتبعية السلطة السياسية... في المقابل، هناك موقف آخر (يساري) يجعل العقل هو الأساس، وسلطة الكتاب تقوم على هذا الأساس»[36]. أمّا في ما يخص موضوعات علم أصول الدين (علم الكلام)، فيذكر أن الموضوعات كالذات والصفات والأفعال: (خلق الأفعال والعقل والنقل) تدخل ضمن الإلهيات التي تشمل نظريتي التوحيد والعدل، أو ضمن العقليات، وهي الأمور التي يمكن الوصول فيها إلى يقين عقلي، والتي تعتمد على برهان العقل وعلى برهان النقل أيضًا. أما الموضوعات الأربعة التالية: النبوة والمعاد والأسماء والأحكام والإمامة، فإنها تدخل في نطاق السمعيات التي لا يمكن الوصول فيها إلى يقين عقلي، ولا يعتمد فيها إلّا على النقل وحده، فيعرض بصدد معالجة تلك الموضوعات موقفين يساري ويميني: «الأول موقف اليمين الذي يحاول الجمع بين المجموعتين، فيرد العقليات (الإلهيات) إلى السمعيات، هادمًا الأساس العقلي اليقيني الذي تعتمد عليه، ظانًا أنه بذلك يدافع عن عقائد الدين، وهو في الحقيقة يزايد فيه. ولا يدري أنه بإرجاعه العقليات إلى السمعيات إنما يُرجع اليقين إلى الظن. ثم يجعل السمعيات كلها التي شملت كل شيء تقريبًا يقينيات يكفر منكروها. وهو بهذا يساوي الله بأمور المعاد. وفي مقابل ذلك، هناك اتجاه آخر يحاول توسيع نطاق

---

(35) حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع: الجزء الأول: النقل (القاهرة: دار قباء، 2000)، ص 14.

(36) حنفي، الدين والثورة، ج 7، ص 21-22.

العقليات ومدها حتى يشمل اليقين الظن ويحتويه من أجل الحصول على اليقين أيضًا في السمعيات حتى يطمئن الناس إلى مسائل النبوة والمعاد وحتى يعلموا حقيقة الإيمان وواجبات الحاكم وشروطه»[37].

كما رأى حنفي أن اليمين «يجعل السياسة ملحقًا بعلم أصول الدين، وليست أصلًا من أصوله كالتوحيد والعدل، فهي أقرب إلى الفقه والشريعة منها إلى أصول العقائد النظرية، ممّا يهبط حماس الناس السياسي. وكأن الدين والعقائد لا شأن لهما بحياة الناس وصُلبها السياسة... وهو موقف يجعل المشكلة السياسية كلها مركزة حول شخص الإمام أو الزعيم... ويجعل الإمام من قبيلة معينة... ويجعل الحاكم بالتعيين وليس بالانتخاب»[38]. أمّا الموقف اليساري، «فيجعل السياسة أصلًا (من أصول الدين) لا فرعًا من فروعه، وأنها هي المحققة لأصول الدين، وأن الله والشعب صنوان، فصوت الله هو صوت الشعب، وأنه لا يمكن تصور الله بدون أمة وخلافتها له. ويكون التوحيد حينئذ هو التوحيد بين النظام الإنساني والنظام الإلهي في حاكمية الله من خلال الدستور، وعدم الرضا بهذا الفصل بين شريعة الأرض وشريعة السماء. لذلك تحاول النظم التقدمية بقدر وسعها تحقيق نظام عادل تذوب فيه الفوارق بين الطبقات، وتقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج... وهو الموقف الذي يجعل الحاكم بالانتخاب المباشر أو غير المباشر/ من أهل الحل والعقد»[39]، علمًا أن رفعه السياسة إلى مصاف أصول الدين يُبطل المفهوم الحديث والديمقراطي للسيادة الشعبية!

يقدم حنفي خلطة هائلة يصعب الإمساك بأطرافها؛ فاليمين عنده هو من أنزل السياسي من علياء الدين إلى شأن قريب من الدنيوي، فيحتج على ذلك لأنه يريد أن يرفع الشأن السياسي إلى مصاف أصول الدين، ويسمي هذا موقفًا يساريًا يجمع بين حكم السماء وحكم الأرض، ويوحد بين حكم الشعب وحكم الله وتلازم الله والأمة، ويتحول الحكم النهائي عنده إلى حاكمية الله، على الرغم من انتقاده الجذري لها في مناسبات أخرى. فبدلًا من أن يقف مع التفسير الذي يُبعد

(37) المصدر نفسه، ج 7، ص 23-24.

(38) المصدر نفسه، ج 7، ص 32-33.

(39) المصدر نفسه، ج 7، ص 34.

«السياسي» عن المستوى الديني للتمهيد لدولة مدنية، يرفع الدين إلى الأصول، فتتحول الدولة بهذا إلى الأنموذج (الثيوقراطية)!

أمّا كيف يفسر «اليسار الإسلامي» مفاهيم أصول الدين، فإن حنفي يتولّى ذلك بالطريقة التي يريدها، فيعطي اسمًا تراثيًا لمضمون لا يتسق معه بالمنطق المألوف، وفي سياق تطويره علم أصول الدين يقول: «العقائد ليست أحكامًا صورية بل ذات مضمون اجتماعي من وحي العصر. فالله الآن مرتبط بالأرض إذا أردنا تحريرها، الله قيمة، والأرض مطلب، ومن ثم يُعاد تفسير القيم طبقًا للمطالب. فالله مرتبط بالثورة، فالله باعث، والثورة ضرورة، ومن ثم يُعاد توجيه الباعث لتحقيق هذه الضرورة. والله غاية، والتنمية هدف، ومن ثم يُعاد تفسير الغاية بحيث تخدم هدف التنمية وهكذا. هذا هو موقف اليسار في الماضي»[40]. ويعلمنا حنفي بهذه الطريقة البسيطة والسهلة التي لا تحتاج إلى أكثر من استبدال كلمات بأخرى، كما يشاء، لتفسير التراث بطريقة اعتباطية، إلى درجة يستطيع فيها حنفي أن يكلف الله بما يرغب ويشاء، ويعتبر ذلك تفسيرًا ملائمًا للعصر، من دون شعوربالمجازفة النظرية!يساعده في ذلك تفسيره الآخر المبسط لمسألة «نزول القرآن وأسباب نزوله، ومسألة الناسخ والمنسوخ». وهكذا، يختلف عنده اليسار واليمن في فهمهما التاريخ؛ فاليمين الإسلامي ينظر إلى التاريخ «بأنه يسير في خط منهار نحو المستقبل، وأن قمة التاريخ موجودة في الماضي (خير القرون قرني...). وكلما تقدم التاريخ انهار حتى يصل إلى عصرنا الحاضر... فالتقدم الحقيقي رجوع إلى الوراء واللحاق بالعصر الذهبي... عصر النبوة والصحابة». في المقابل، يعتبر اليسار الإسلامي التاريخ «حركة تقدم نحو المستقبل، فالمستقبل يحتوي على إمكانية ازدهار أكثر مما تحقق في الماضي»[41]. ويقدِّم مفتاحًا لفهم تلوينات التراث الاجتماعية والطبقية، وذلك بافتراضه أن «اليمين واليسار في الفكر الديني قد مثله الأشاعرة والمعتزلة في تراثنا القديم، فالأشاعرة هم اليمين في الفكر الديني، والمعتزلة هم اليسار في الفكر الديني، وبالتالي تكون مأساتنا أننا بتكويننا الأشعري يمين، في حين أننا بوضعنا الاجتماعي وبدخلنا المحدود وبأرضنا الزراعية يسار... تظهر ضرورة الاختيار الفكري الذي يتفق

---

(40) المصدر نفسه، ص 37-38.

(41) المصدر نفسه، ص 36-37.

الفكر مع الواقع»[42]. ثم ينطلق ذلك من افتراض أساس، وهو أن اليمين الإسلامي يجد مرجعيته وسنده في الأشعرية، بينما المعتزلة هم الأجداد الأفذاذ لليسار، ولمرجعيته الفكرية والنضالية. ومثلما أن الأشعرية امتصتهم جماعة مذهبية فيها جميع طبقات المجتمع وفئاته، الفلاح والصانع والتاجر والأمير والصعلوك، وهي ليست حزبًا ولا تيارًا سياسيًا، كذلك المعتزلة امتصتهم فئات اجتماعية وأصبحوا مذهبًا لخلفاء أمثال المأمون والمعتصم، واضطهدوا كثيرين لإجبارهم على اعتناق مذهبهم. لذا، فإن الأساس الذي يبني حنفي عليه أحكامه في شأن التيارات المختلفة تنقصها الجدية!

يجد حنفي أن نظرية الوجود وظواهر الذات والصفات الأشعرية تقف عائقًا أمام تقدم الفكر الإصلاحي، فينبهنا بقوله: «إذا تصورت في نظرية الوجود (أن الجواهر قد تتعرى عن الأعراض أو أن الأعراض قد توجد بدون الجواهر)، تكون في ذلك (متملقًا للسلطة المطلقة ومدافعًا عن حقها على حساب قوانين الطبيعة في مجتمع تغيب فيه العلية)!ومن جهة أخرى، إذا اعتبرت 'الصفات' زائدة على الذات (تكون في ذلك قد أفسحت 'المجال للرحمة على حساب العدل'، في مجتمع في أمس الحاجة للعدل!). وإذا تصورت الذات الإلهية مشخصة، تكون قد خرقت مبدأ تساوي الناس أمام القانون»[43]. على هذه الشاكلة يعالج حنفي مسألتي التراث والتجديد!؟

بهذه الطريقة نفسها يتناول حنفي «الوحيَ» و«النصَّ» بالتفسير، اعتمادًا على قاعدتي «أسباب النزول»، و«الناسخ والمنسوخ»؛ فهو يبدأ أحيانًا بمقدمات، لينتهي إلى استنتاجات شخصية تعسفية لا ترتبط بتلك المقدمات منطقيًا أو سببيًا، لكنه يحرص على أن يكون للعنوان (المقدمة) عنصر تراثي، ويتكفل هو بـ «المضمون». ويطمئن قارئه المسلم بأن «أهم ما يُميِّز القرآن على الكتب المقدسة أنه نزل منجمًا، أي مفرقًا طبقًا للحوادث، وحسب الظروف، وبناء على مقتضيات الواقع ومتطلبات»، وعلى هذا، «فإن» (أسباب النزول) تعني أن الوحي لم يُفرض على الواقع ابتداء، بل كان نداءً للواقع ذاته، وأن الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر

---

(42) المصدر نفسه، ج 7، ص 39.

(43) المصدر نفسه، ج 7، ص 70.

يعبّر عنها، وعن أيديولوجية توحد قبائلها، وعن زعيم أو قائد يقودها وبه تؤدي رسالته... نستدل من ذلك إذن على أن الواقع له أولوية على الفكر، وبالتالي يكون الإسلام بلغة العصر دينًا واقعيًا من الأساس»[44]. ويستنتج حنفي من ذلك أن المنهج الملائم لهذا التوجه الواقعي الإسلامي (النص يتبع الواقع لا الواقع يتبع النص) إلى اتخاذ ما يسمّيه «المنهج الاجتماعي» لدراسة متطلبات الاجتماع الاسلامي. فالنص/ الوحي استجاب لما يطرحه الواقع من الأسئلة، لأنه صياغة بعدية للاستجابة لمتطلبات الواقع وأسئلته، على الرغم من أنه يؤكد من جهة أخرى «أن القرآن هو منبع تراث الأمة وأساس حضارتها ومصدر معرفتها»[45].

5- التفسير الاجتماعي للتراث

يتوجه حنفي إلى التعامل مع الوحي «بتحويله من وحي إلهي إلى مقصد إنساني، ومن كلام الله المنزل على النبي إلى كلام البشر الموجه إلى الجماعات الإنسانية المختلفة. ولما كان هذا التفسير لا يتم في فراغ بل في زمان ومكان معينين، في لحظة تاريخية محددة فرض علينا منهجًا معينًا في التفسير يأخذ بالاعتبار مصالح الأمة وحاجات المسلمين ويواجه قضايا العصر»[46]، فيستبعد حنفي المناهج التفسيرية السابقة (التفسير اللغوي؛ المنهج التاريخي؛ المنهج الفقهي؛ المنهج الصوفي؛ المنهج الفلسفي؛ المنهج العقائدي؛ المنهج العلمي)، كما أنه يستبعد منهج الإصلاحيين (الأفغاني وعبده)، ويستقر رأيه على ما يسميه «المنهج الاجتماعي»؛ فالأوضاع، كما يقول، «تغيرت، ولم يعد عصرنا عصر لغة أو رواية أو فقه أو تصوف أو فلسفة أو عقائد بل عصر علوم اجتماعية وفي مقدمتها العلوم الاقتصادية والسياسية التي بدأ المنهج الإصلاحي في الانتباه إليها. مهمة جيلنا إذن هي تطوير هذا المنهج مسترشدًا بواقع الأمة وبمصالح المسلمين»[47]. ويتسم هذا المنهج بالمرونة الفائقة: «1- إنه تفسير جزئي للقرآن الكريم... أي إن المطلوب تفسيره في رؤية حاجات المسلمين داخل القرآن وليس تفسير

---

(44) المصدر نفسه، ج 7، ص 71-73.
(45) المصدر نفسه، ج 7، ص 73.
(46) المصدر نفسه، ج 7، ص 77.
(47) المصدر نفسه، ج 7، ص 102.

القرآن كله. فإذا كانت مشكلتنا الرئيسية حتى الآن هي تحرير الأرض ومواجهة الاستعمار، فإن آيات الجهاد والقتال والحرب والإعداد هي التي يكون لها الأولوية في التفسير وليست آيات الدعة وحسن العيش والتمتع بزينة الحياة الدنيا. وإذا كانت مشكلتنا اليوم هي التسلط والقهر والطغيان، فإن آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهر بالحق والتمسك به، والثورة على الذل والمهانة، يكون لها الأولوية المطلقة في التفسير على آيات الطاعة والأمر بالعبودية، وإذا كانت مشكلة الجوع والفقر... فإن آيات القرآن عن الملكية العامة والغنى والفقر ومنع تداول المال بين الأغنياء، والاستخلاف، وحق الفقراء في مال الأغنياء والمساواة والعدالة. 2- إعطاء الأولوية للموضوعات التي تلبي حاجات العصر: الأرض، الفقر، التقدم، التخلف، الأمة، العمل: الإنسان، الجهاد، إسرائيل. 3- تكوين الموضوعات كلها في نسق عقلي محكم بحيث يكون تصورًا إسلاميًا للعالم، وحتى يمكن لمنهج إسلامي واحد أن يظهر ويتكون يدور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة. 4- التفسير بمعنى القصد وليس بالحرف واللفظ، فالوحي مقاصد كما يقول الأصوليون، وبواعث وأهداف كما يقول المحدثون. فالكليات الخمس الحافظة للشرع هي مقومات الحياة الخمس... ويخطئ من يظن أن تفسيرًا معينًا للدين هو الدين ذاته»[48].

حوَّل حنفي القرآن إلى مصدر يجيب عمّا يريده (أي حنفي) من أسئلة، بل يمنح ما يُراد منه من أجوبة، ما دمنا نفسره كما تشاء مصالحنا الطبقية والاجتماعية والمصلحية، وكما يريد أيضًا صاحب التجديد والتراث عندما يحيل أفكاره لتصبح مرجع التفسير والتجديد الصحيحين للتراث ومقاصد الدين. ويقودنا حنفي إلى مواقع النسبية المطلقة حين يقول: «ولمّا تعددت المواقف والظروف والمصالح والطبقات للمفسرين، تعددت تفسيراتهم. فليس الخلاف حول معنى موضوعي للنص المستقل، بل هو اختلاف المواقف الاجتماعية. ولمّا كان لا يوجد مقياس نظري لمعرفة التفسير الصحيح، وكان الخلاف في التفسيرات النظرية هو في الحقيقة اختلاف في المصالح، فإن التفسير الصحيح إنما ينتج عن صراع القوى الاجتماعية». ثم يذهب إلى حد السؤال: «ويكون السؤال هو: لصالح أية طبقة يتم

(48) المصدر نفسه، ص 105-117.

حسم الصراع الاجتماعي، الطبقة العليا أم الطبقة المتوسطة أم الطبقة الدنيا؟ وما هي القوى الاجتماعية القادرة على حسم هذا الصراع؟»[49]. هذا المنطق يقود إلى تفسيرات شخصية لا تستند إلى أي مرجعية إلا إلى ما يراه حنفي ملائمًا للتفسير؛ فعندما يفسر حنفي شهادة «لا إله إلّا الله محمد رسول الله»، يجود على قارئه بما لم يكن في الحسبان! فهو يفسرها بالقول: «فالشهادة إذن لاتعني فقط القول أو التشهد بل تعني أن يكون الإنسان حاضرًا في جماعة ويشهد على عصره، ويقول: هذا مَرَض أقضي عليه، وهذا فقر. وهذا احتلال... وهذا تخلُّف... تعني الشهادة رؤية أحوال العصر والحكم عليها... يرفض آلهة العصر المزيفة، وبلغة العصر أن يكون ثائرًا رافضًا للأوضاع القائمة»[50].

يختار حنفي من بين المواقف في التراث تلك التي توائمه، فيأخذ البدائل بطريقة انتقائية، فـ«الموروث القديم ما زال حيًا في القلوب ولكنه تكلس وتحجَّر. وتكون إعادة البناء عن طريق رد التراث إلى الظروف التاريخية التي نشأت فيها المعرفة: كيف تم توظيفه في السابق؟ وما القوى الاجتماعية والسياسية التي أفرزته؟ وذلك من أجل القضاء على تحجُّره... بعد ذلك يُعاد الاختيار بين بدائله... فإذا كانت الحاجة إلى العقلانية حاجة العصر، فإنه يمكن استلهام المعتزلة وابن رشد من أجل ربط الحاضر بالماضي والتواصل الثقافي حتى لا تُحاصر العقلانية المعاصرة، وتتهم بأنها وافدة من الغرب. ثم يتم تطويرها على ضوء العصر فتُصبح عقلانية جذرية تحلل وتنقد... وإذا كان العصر في حاجة إلى علمية واتجاه نحو الطبيعة، فإنه يمكن استدعاء المعتزلة وابن رشد... وإذا كانت حاجة العصر في الدفاع عن حقوق الإنسان، فإنه يتم استدعاء النزعة الإنسانية في أصل العدل عند المعتزلة والإنسان العامل في أصول الفقه، والإنسان الحي في التصوف... ولا يصبح الغرب وحده حضارة الإنسان والتاريخ. إعادة التوظيف هي إطلاق الطاقة، وتوليدها من مكوناتها القديمة، وإعادة استخدامها في معارك العصر»[51].

يكتب علي مبروك، معلقًا على منهج حنفي: «لعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية

(49) المصدر نفسه، ج 7، ص 120.
(50) المصدر نفسه، ج 7، ص 153-154.
(51) حنفي، جذور التسلط، ص 138-140.

بالتراث لا يكون ممكنًا إلّا بردّه إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيديولوجية التي نشأ وتطور فيها، وذلك ما تعجز عنه قراءة حنفي الفينومنولوجية التي لا تعرف إلّا السياق الشعوري للقارئ. والحق... أن الأدوات المنهجية المُستخدمة في قراءة ما، قد تتحول إلى عائق يحول دون إنتاج هذه القراءة». ويتابع: «إن العائق الذي تنطوي عليه قراءة (حنفي) للتراث - والذي فرضته طبيعة أدواته - إنما يتجلى في تبني استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقًا مع العصر، تتكشف في الشعور، من دون تفكيك تلك الدلالات القديمة بردّها إلى السياق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها. فبدا وكأنه (التجاور) بين دلالتين، أي أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث) دون تأسيس لأي منهما في جملة السياقات التي أنتجتهما، بل في مجرد الشعور المنتج للدلالة. ولسوء الحظ فإن ذلك هو الثابت الغالب على مشروع حنفي إلى الآن والذي يكشف تبعًا لذلك عن حس نبوئي لا تاريخي. ولعل ذلك هو مأزق مشروع (التراث والتجديد)، على الرغم من طموحه الفذ واتساعه غير المسبوق»[52]. ويعترف حنفي في مقدمته بأنه يقفز في كتابه من التراث إلى الثورة قفزًا من التراث إلى التجديد: «كان يتم الانتقال أحيانًا من القديم إلى الجديد قفزًا بعد أن يتم الاستغراق في القديم دون القدرة على الخروج منه خروجًا طبيعيًا متنقلًا إلى الجديد. لذلك خرجت قفزات قديمة وأخرى جديدة متجاورات دون انتقال بين الاثنين على نحو طبيعي متصل كتوالد طبيعي»[53].

ثانيًا: مشروع العمر في التراث والتجديد

ينطلق حنفي من افتراض وجود أزمة في الفكر والثقافة العربيين تترافق مع أزمة في الواقع نفسه. هذه الأزمة هي نتيجة موقف حضاري أعم متعلق بوضع العرب في التاريخ بين ماضيهم ومستقبلهم، بين ذاتهم وغيرهم، بين مُثلهم وواقعهم، أي بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. الوجود الأول في الزمان، أي في مسار التاريخ (التراث)، والوجود الثاني مع الآخرين في اللحظة الراهنة (الاستغراب)، والوجود الثالث مع النفس وقواها، بين ما تريد وما تستطيع، فيتفرع الموقف الحضاري التراثي إلى ميادين (جبهات) ثلاثة: «1- تحليل الموروث

(52) مبروك، «التراث والتجديد،» ص 36-37.

(53) حنفي، التراث والتجديد، ج 1، ص 7.

القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري. 2- تحليل الأبنية النفسية للجماهير، وإلى أي حد هي ناتجة من الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية. 3- تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره، أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها من الموروث القديم. وإذا شئنا، فالتراث والتجديد يود الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية»[54]. ويشبِّه حنفي الموقف الحضاري بـ «مثلث ذي ثلاثة أضلاع. الضلع الأول يمثّل التراث القديم الذي ما زال حيًّا في قلوب الناس كما وصل إلينا في الفترة الأولى للحضارة الإسلامية، بعد أن تكونت واكتملت في القرون السبعة الأولى... والضلع الثاني هو تراث الآخر الحاضر والمتفاعل مع تراث الأنا، وهو التراث الغربي في اللحظة الراهنة في مسار الثقافة العربية عبر التاريخ. فمنذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي والثقافة العربية على صلة بالغرب الحديث... فأصبحت الثقافة الغربية جزءًا من فكرنا المعاصر... وكاد أن يُفقد الوجدان العربي توازنه... والضلع الثالث هو الواقع العربي المعاصر الذي يتفاعل فيه الموروث القديم والوافد الغربي على الرأسمالية المستغلة»[55].

الضلع الأول يمثّله الموروث القديم الذي تكوَّن في فترة تاريخية ما عادت موجودة، وتجعلنا «نفكر بثقافة الانتصار ونحن نعيش واقع الهزيمة... ما زلنا نمارس عقائد الفرقة الناجية ونكفّر الفرق الضالة... ما زالت برامجنا الدينية تقوم على الإلهيات والغيبيات دون الإنسانيات والمشاهدات. وما زلنا ندرس في برامجنا فقه الغنيمة، وفقه العبيد، وفقه الذمة وفقه النساء وفقه العبادات، والعالم قد تغير. فلا غنائم في الحرب، ولا عبيد في المجتمع، ولا فرق بين مواطن وآخر في عقيدة أو بين رجل وامرأة في المواطنة... أزمة الثقافة العربية أن الروح في عصر والبدن في عصر آخر». أمّا إشكال الضلع الثاني، فهو الوافد الغربي حين «ارتبط فجر النهضة العربية بثقافة الغرب الاستعماري. وبدأت عملية تحديث المجتمع العربي على يد الأقلية المتغربة. وارتبطت تجربة الحداثة بالتغريب.

---

(54) المصدر نفسه، ص 21-22.

(55) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 23-24.

فنشأت ازدواجية الثقافة. وزاحم الوافد الغربي الموروث القديم. الأول ثقافة الأقلية الحاكمة والثاني ثقافة الأغلبية المحكومة. فنشأ الخُلف الثقافي بين النخبة والجماهير... وأصبحت علاقة الأنا بالآخر علاقة غير سوية. فالآخر يُبدع والأنا تنقل. والآخر ينتج والأنا يستهلك... الآخر هو المعلم والأنا هو التلميذ الأبدي... أصبح للوافد الغربي وكلاء حضاريون داخل الثقافة العربية ممّا سبّب انتفاضة الموروث القديم الذي ما زال حاملًا للثقافة الوطنية». ويتابع القول: «إذا كان الضلع الأول، الموروث القديم، يمثّل الماضي بالحاضر، وكان الضلع الثاني يمثّل المستقبل في الحاضر، فإن الضلع الثالث، والواقع العربي المعاصر، يمثّل الحاضر نفسه الذي يتم التفاعل فيه تفاعل الماضي والمستقبل، وتفاعل الموروث والوافد»[56]. وهو أيضًا «القدرة على معرفة طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع في مسار التاريخ. وهو في حالة المجتمع العربي، الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، من القديم إلى الجديد... وتمسكًا بالأصالة والمعاصرة»[57]. وتتطابق هذه الجبهات الثلاث، أو أبعاد الزمان الثلاثة: الماضي والمستقبل والحاضر. وهذه الجبهات ليست منفصلة بعضها عن بعض، بل متداخلة، ويخدم بعضها بعضًا في إعادة بناء التراث القديم حيث يكون «قادرًا على الدخول في تحديات العصر يساعد على وقف التغريب»[58].

يعتبر حنفي أن مشروع التراث والتجديد بجبهاته الثلاث مشروع قومي حضاري لا يعالج مناهج البحث في الموروث القديم أو في الوافد أو في الواقع المعيش فحسب، بل إن مسؤوليته أيضًا فردية ووطنية وقومية وحتى أممية، «فالمعركة الحقيقية الآن معركة فكرية وحضارية ولا تقلّ أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة، إن لم تكن أساسها. وإن الهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية. وإن الخطر الداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح... وانجرارنا إلى نقد الأصالة في تراثنا القديم ونقد المعاصرة التي حوّلها تراثنا القديم مع الثقافات المعاصرة له. (التراث والتجديد) هو مشروع

---

(56) المصدر نفسه، ص 25-27.

(57) المصدر نفسه، ص 28.

(58) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 13.

الأصالة والمعاصرة التي لم نستطع أن نحققها حتى الآن»[59]. ثم يؤكد: «دون مبالغة، إن مشروع (التراث والتجديد) كان هو همي الأول والوحيد منذ رسائلنا العلمية الثلاث الأولى بالفرنسية حتى الآن... فالرسالة الأولى (مناهج التفسير محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه) تتناول الجبهة الأولى (موقفنا من التراث القديم) في محاولة تطبيقية، والرسالة الثانية (تفسير الظاهرات (الفينومنولوجيا)، [في] الحالة الراهنة»[60]. ويعتبر التراث «نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد. والأصالة أساس المعاصرة. والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث وسيلة والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته»[61]. وليست الوظيفة الأساس للمشروع تجديد التراث للمحافظة على أصالته، «بل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية... التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره»[62].

1 - الجبهة الأولى: نقد التراث لتجديده

أطلق حنفي مشروعه الفكري (التراث والتجديد)، لأنه في التراث وبالتراث يسعى إلى تحقيق التجديد الذي ينشده. ونقطة البدء عنده في إحداث النهضة والتغيير في مجتمعاتنا النامية هي التراث نفسه وإعادة تجديده وجعله نقطةالتقاء جميع قوى الأمة وتياراتها، علمانية وسلفية، و«الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها واستخدامها»[63]. وهدفه في هذا الكشف هو تطوير الأصول وتجديدها، والانتقال منها إلى تغيير الأفراد والجماعات، وتكوين الوحدة الوطنية، «فعقائدنا هي حركة الوصل بين جناحي

(59) حنفي، التراث والتجديد، ص 176.
(60) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 83.
(61) حنفي، التراث والتجديد، ص 11.
(62) المصدر نفسه، ص 13.
(63) حنفي، التراث والتجديد، ج1، ص35.

الأمة، والتي من خلالها يستطيع السلفي أن يواجه قضايا العصر، كما يستطيع التقدمي (الليبرالي والاشتراكي والقومي) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة، فيأمن الأول المحافظة والرجعية، ويأمن الثاني الوقوع في التغريب»[64]. ومهمة التراث والتجديد تقوم على «حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحيانًا على السطح وكثيرًا من القاع، مهمته القضاء على معوقات التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأله وعبادة الأشخاص والسلبية والخضوع... والتحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الموروث، فلا سلطان إلّا العقل، ولا سلطة إلّا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه»[65]، لأن تحرير النفس هو مقدمة للتحرر الوطني. ومن المفترض أن «ينبع التجديد من الذات العربية لأننا لسنا مستشرقين ننظر لحضارتنا من الخارج، بل نحن أصحاب الدار، نتحمل نفس المسؤولية، ومهمتنا إعادة القراءة والتطوير، بل وبداية مرحلة جديدة، وتحوّل تاريخي جديد من طريق التأويل الجديد للكلام القديم...»[66]. والتراث والتجديد يعبّران عن موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما مُعاش في الشعور، ووصف الشعور هو في الوقت نفسه وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، إسقاطًا من الماضي أو رؤية للحاضر. فتحليل التراث هو في الوقت ذاته تحليل لعقلنا المعاصر وبيان أسباب معوقاته، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في الوقت عينه تحليل للتراث لمّا كان التراث القديم مكونًا رئيسًا في عقليتنا المعاصرة، ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي ورؤية الماضي في الحاضر. فالتراث والتجديد يؤسسان معًا علمًا جديدًا هو وصف للحاضر وكأنه ماضٍ يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معيش. وأوغل الباحث في القديم وفكّ رموزه، وحل طلاسمه، وأمكن رؤية العصر فيه، والقضاء على المعوّقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة. وربط الماضي بالحاضر ضرورة ملحة حتى لا يشعر الإنسان بغربة عن الماضي أو بغربة عن الحاضر[67].

(64) المصدر نفسه، ج 1، ص 39.

(65) حنفي، التراث والتجديد، ص 45.

(66) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997)، ص 71.

(67) حنفي، التراث والتجديد، ص 13 و16.

هذه الاستعادة للتراث تحكمها عند حنفي حاجة الأمة إلى الوحدة والتقدم، وتأكيد الذات والكينونة، ولا ينفصل في هذه العملية الإصلاح الديني عن النهضة والتنوير، وهذا الأمر يتطلب تجاوز النظرة الأصولية، أيًا يكن لونها، باتجاه فكر جديد ديني ودنيوي، يقرن الديني بالدنيوي، ويأخذ من التراث عناصر الإيجاب كلها، من منطق الفلاسفة، إلى علوم الذرية التجريبية عند العلماء، إلى مفهوم الإرادة والاختيار عند المعتزلة.

أ- التجديد بين الوحي والتاريخ

ينطلق حنفي من اعتبار دور الوحي الإسلامي، محور الحضارة الإسلامية، في سيرورة الحضارة العربية الإسلامية مماثلًا لدور الفلسفة في سيرورة الحضارة الغربية. و«مهمة الوحي - كما يرى حنفي - إيجاد إنسان وأمة قوية عاملة لا تستطيع أمة أخرى أن تحتل أرضهما، وأن الوحي قصد موجه نحو الإنسان، يعطيه نظامًا لحياته ومعاشه»[68]؛ إذ إن ما يميّز الحضارة الإسلامية عند حنفي هو الدور الافتتاحي التأسيسي للوحي في حياتها (هي حضارة نص)، ويميّز الوحي الإسلامي بخصائص ثلاث، **أولاها** أنه آخر مرحلة لتطور الوحي في التاريخ (خاتم الأنبياء)، وبذلك يكون لدينا الوحي كاملًا، **وثانيتها** أنه محفوظ في كتاب ولم يصبه التحريف، نزل منجمًا وأجاب عن أسئلة الناس ومقتضياتهم («تأتي كل آية كحل لموقف... فأهم ما يميزنا عن الأمم والحضارات الأخرى هو هذا القرآن»)[69]، و«ليست الحضارة الإسلامية إلّا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي»، لكن بسبب ما يطرأ على هذا التراث من «أوضاع» ومنغصات، فإنه يبتعد عن أن يكون معبّرًا عن الوحي، ويصبح غير معاصر، وذلك من زاوية المشكلات التي يطرحها، وإن بقي من حيث المضمون معبّرًا عن الوحي الإسلامي المطلق. لهذا، على المُجدد أن ينطلق من الوحي الإسلامي ذاته في ضوء ملابسات العصر ومتطلباته، على أن يظل الوحي نقطة انطلاقنا؛ «فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعملي وحضاري في العثور على نقطة لها يقين مطلق». ومنذ أن نزل الوحي على النبي، حل الوحي/ الفكر المطلق في التاريخ، وتجسَّد في «الوعي الإسلامي/ الشعور

(68) حنفي، المصدر نفسه، ج 1، ص 93.

(69) حنفي، قضايا معاصرة، ص 165.

الإسلامي»، فجهد مسلمو زمن التراث على استكناه الوحي لمعرفة متطلبات واقعهم ومعاشهم، أو لمعرفة الجواب الملائم عن مشكلاتهم الزمنية، فغدا التراث حينئذ صورة عن «استجابات التراثيين الذهنية للوحي في ضوء ظروف عصرهم»، وكان التراث صورة عن الوحي في علاقته بالزمني. ويعود ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، بحسب حنفي، إلى النضج في التراث في علاقته بالوحي. وعلى هذا الأساس، أقام أصحاب التراث العلاقة مع الثقافات الأخرى، ومع الآخر اليوناني على وجه الخصوص؛ فهم استوعبوا الثقافة اليونانية وفق الأنا الإسلامي، حينها قاموا بترجمة ما يلزم لحاجاتهم الثقافية، فترجموا العلوم الطبيعية أولًا، والعلوم النظرية ثانيًا، ولم يترجموا الأساطير، ثم شرعوا في التأليف والإبداع في إثر قرن من الترجمة، فكانوا بذلك على وعي بالارتباط الضروري بين الوحي والواقع. إن الوحي لدى حنفي هو الأصالة، والواقع المعيش المعاصر هو المعاصرة، والعلاقة بينهما ضرورية وجادة. والشي المهم هو كيفية تعامل مسلمي التراث مع الأصالة والمعاصرة، وهو ما لا يمكن أن يحل في زمننا إلّا بالطرائق التي حُلَّت في زمن التراث، واتبعها السلف. لكن إذا كان الوحي مطلقًا، فالتراث يبقى نسبيًا، لأنه يتحقق في واقع لا يلبث أن يغدو ماضيًا. وإذا تغير الواقع، فلا بد للوحي من أن يتحقق في هذا الواقع الجديد، وهذا لم تفهمه السلفية القديمة لأنها أنكرت الواقع المعيش وسنّة التغيُّر. وبالنسبة إلى حنفي، يبدو التغير الاجتماعي بلا الوحي أمرًا خارقًا، ومن دون الإقرار بتغير واقع المسلمين عمّا كان عليه، سيظل الشعور الإسلامي مغتربًا، والانفصال قائمًا بين الوحي والواقع. ويجرد حنفي الحاضر من خصوصيته كما يجرد الماضي و(التراث) من خصوصيته، وذلك عندما يجعل من التراث جوهرًا محايثًا للوعي ولا يتأثر بملابسات التاريخ، على الرغم من تذكيره الدائم لقارئه بـ «أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ». هذه الملابسات ليست إلا مثيرات يستجيب لها الجوهر/الوحي، فيرى في تفحصه العلاقة بين الوحي والواقع أن «كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا سبب. والسبب هو الظرف والحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية. وإذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل، فلفظ السبب يعني الصعود من أسفل إلى أعلى. ولما كانت الآية (لا تنزل) إلّا بعد وقوع السبب، كان الأدنى شرط الأعلى. وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع، وهو أسباب النزول، أسبقية الواقع على التفكير، وأولوية الحادثة على

الآية، المجتمع أولًا والوحي ثانيًا، الناس أولًا والقرآن ثانيًا، الحياة أولًا والفكر ثانيًا»[70].

بناء على هذا، يؤكد حنفي أن الدين جاء بعد الإنسان، وفي خدمته، وليس العكس. ولا يوجد تناقض بين كلام الله وكلام البشر، على الرغم من أن بعضهم يظن أن كلام الله وحي يُوحى والآخر صنع بشري، وكأن الإيمان يتحدد بقدر إثبات هذا التعارض، نفي البشرية عن كلام الله، ونفي الإلهية عن كلام الإنسان، والحقيقة غير ذلك، «فقد تداخل كلام الله وكلام البشر، في القرآن بُني الوحي على كلام البشر، سواء كان من الرسول أو من المؤمنين، أو حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب (خصوصًا اليهود)، ويكون الاقتباس عبارة أو لفظًا أو معنى، وكأن الوحي يُبنى بلاغيًا على كلام البشر ويحوله دلاليًا، أو يستجيب له مطلبًا، أو يحاوره أو يكمله. ويقوم الوحي هنا بعملية التطوير والتجديد والتغيير إحكامًا لكلام البشر واستجابة له.. كلام البشر هو الشرارة، والوحي هو النار، كلام البشر هو الطلقة الأولى في معركة الواقع. حدث ذلك في تداخل كلام الله وكلام الرسول. سواء كان الرسول أو كان الله بادئًا بالحوار، وقد يكون التداخل بين كلام الله وكلام المؤمنين... وقد يُستعار في الوحي كلام الكفار والمشركين..»[71].

يريد حنفي من تلك الأطروحات أن يصل إلى نتيجة مفادها أن الوحي يتحقق في التاريخ والواقع، لأن «علاقة الوحي والتعدد، وعلاقة الهوية بالاختلاف. فالوحي على الرغم من تطوره عبر الزمان وفي التاريخ من حيث التطورات والأدوات والتشريعات، إلّا أنه يعبّر عن وحدة واحدة من البداية حتى النهاية»[72]؛ فالوحي مُوجِّه للواقع كي يُحيله إلى المثال البشري، لذا هو يدخل في الواقع في صورة أحكام وتشريعات للسلوك البشري، تشديدًا مرة وتخفيفًا مرة أخرة. وهذا الواقع يشيِّده الإنسان بناء على تعاليم الوحي، ويجب على الإنسان ألّا يحيد عن الوحي بالتفسير الخاطئ، فيحيل، مثلًا، مفهوم الصبر في معناه الإيجابي إلى مفهوم الخنوع. والتراث الإسلامي «يمدنا بمعايير السلوك، ولا يحدث شيء في

---

(70) حنفي، هموم الفكر، ج 1، ص 17.

(71) المصدر نفسه، ج 2، ص 17-19.

(72) المصدر نفسه، ج 2، ص 34.

الواقع إن لم يحدث في الذهن أولًا... والقرآن توجه نحو الواقع من أجل تغييره إلى واقع أفضل... وفي فترة تخلفنا حوَّلناه إلى مجرد عقائد وشعائر تكفِّر من لم يؤمن بها أو يمارسها»[73]، و«علاقة الوحي بالواقع هي علاقة الوحدة والتعدد، علاقة الهوية والاختلاف، فالوحي على الرغم من تطوره عبر الزمان وفي التاريخ من حيث التطورات والأدوات والتشريعات، إلّا أنه يعبّر عن وحدة واحدة من البداية حتى النهاية»[74]. فالواقع العربي المتخلف يجب تغييره بناء على تعاليم الوحي أو التجديد في الداخل، «وذلك من طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم، تلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير اجتماعي، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة، أو نظرياته الاقتصادية في الملكية العامة وفي تنظيم الزكاة، أو نظرياته القانونية في التشريع بشكل عام. ولكنها جميعًا محاولات جزئية... ولا تعطي صورة عامة للتراث كله وإعادة بنائه طبقًا لحاجات العصر، في حين أن المطلوب تطويرها وتوسيعها، حتى تكون هي روح العصر وإعطاء نظرة متكاملة للتراث»[75].

ب- معنى التراث

إن لفظ «تراث» عند حنفي «يشير إلى كل الأعمال الفكرية والأدبية والفنية التي تنتجها الحضارة، بما في ذلك التراث الشعبي الذي تنتجه الحضارة ذاتها»[76]، و«التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث، وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات»[77]. والتراث أيضًا «هو مجموع التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة أن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد. ليس التراث مجموع العقائد الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هي مجموع تحققات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكوّن تصوراتها للعالم... وما زال التراث القديم بأفكاره وتصوراته

---

(73) المصدر نفسه، ج 2، ص 17.

(74) المصدر نفسه، ج 2، ص 34.

(75) حنفي، التراث والتجديد، ص 27.

(76) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 115.

(77) حنفي، التراث والتجديد، ص 11.

ومثله موجهًا لسلوك الجماهير في حياتها اليومية... التراث ما زال قيمة حية في وجدان العصر»[78]. وإذا كان التراث قد قام انطلاقًا من الدين وابتداءً به، فهذا لا يعني أنه ظاهرة دينية تفرض الدفاع عن الماضي من مشروعية دينية، إنما هو إقحام في تحديات الحاضر ومعارك العصر، «فالتراث ما زال حيًا في قلوب الناس... يضع لهم معايير السلوك. ويحدد لهم تصوراتهم للعالم. بل إنه أكثر وضوحًا من الحاضر نفسه لأنه حضور معنوي وفعلي، ذهني ومادي، عقلي وحسّي. البداية به ليست مثالية بل عن الواقعية. فالتراث واقع وليس مثالاً وإن إزاحته بدعوة الواقعية أو المادية الجدلية لهو إزاحة للواقع نفسه وتخلّ عن النظرة العلمية»[79]. كما أن التراث قضية وطنية «تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم وسعادتهم... لذلك آثرنا لفظ التراث وليس الدين، فالدين جزء من التراث وليس التراث جزءًا من الدين... وتجديد التراث ليس غاية في حد ذاته بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته وحل مشاكله. تجديد التراث هو دراسة للبُعد الاجتماعي لقضية الموروث أو دراسة للموروث في بعده الاجتماعي، فهو أدخل في علم الاجتماع الديني أو علم الاجتماع الحضاري، ومن ثم كان إحدى مشكلات العلوم الإنسانية»[80].

ج- الدين والتراث

بعد أن جعل حنفي التراث يشمل الدين، يستدرك ليُميز بين الاثنين، فيتعامل مع التراث المتعلق بالدين على أنه صورة شوهاء عن الدين: «فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان. كل ما في التراث ليس في الدين وكل ما في الدين ليس في التراث، ظهر التجسيم ولم يظهر في الدين، ظهر الجبر ولم يظهر في الدين. ثم إذا كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكامًا لا تمس الدين في كثير أو قليل. والدين ذاته أصبح تراثنا، لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته إلى ثقافة طبقًا لمتطلبات العصر»[81]. ثم يذهب أبعد من ذلك، فيعتبر أن ليس خارج التراث من دين نقي، فنحن لا نُدرك الدين إلّا عبر عيون التراث.

---

(78) المصدر نفسه، ص 13 و16.

(79) حنفي، هموم الفكر، ج 1، ص 343-344.

(80) حنفي، التراث والتجديد، ص 19-20.

(81) المصدر نفسه، ص 20.

يقول حنفي: «لا يوجد (دين في ذاته) بل يوجد تراث لجماعة معيّنة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقًا للحظة تاريخية قادمة. لذلك تحاشينا لفظ (إسلامية) كوصف للحضارة لأنه لفظ ديني والقضية حضارية بالأصالة تفرض أسلوبها العلمي الذي يمكن التعامل به مع عديد من الباحثين. إن ما يهم هو الحضارة التي نشأت حول الإسلام باعتباره معطى تاريخيًا وليس باعتباره دينًا. فالإسلام هنا واقعة حضارية وقعت في التاريخ، ويهمنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتى، تهمنا حضارته بعد حدوثه. تجديد التراث لا يتحدث عن النشأة بل عن التطور»[82]. وعلى الرغم من تلك المعاني المختلفة التي يمنحها حنفي للتراث، فإنه في الممارسة، لم يتناول في ما يخص التراث سوى الدين الإسلامي ومؤلفاته ومناهجه.

د- وجهان للتراث وتفسيران

ليس التراث في مشروع حنفي مطلوبًا لذاته، بل هو مجرد أداة ووظيفة، وليس جوهرًا، بل يتميز بالتغير، وتستخدمه سلطة الدولة وسلطة الجماهير، ويقوم كعائق أمام التغير أو يقوم كعنصر فاعل محفّز على التقدم. تستخدمه السلطة كوسيلة لضبط المجتمع أو لبعث الحركة في داخله ومن داخله، فهو (أي التراث) جزء من التغير الاجتماعي وطاقة مشحونة يمكن أن تتحرك سلبًا أو أن تتحرك إيجابًا، تبعًا لاختيارات السلطة الاجتماعية والسياسية. لذا، رأى حنفي فيه تراثين: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الثقافة الرسمية والثقافة المضادة. ولما كان المجتمع مكوَّنًا من طبقات متباينة، غدا الصراع على السلطة يعكس مواقف كل طبقة من السلطة بتراثها وثقافتها. والتراث وليد الصراع الاجتماعي والسياسي، يتغير بتغير موازين القوى، وهو سلطة لأنه يمدّ السلطة السياسية القائمة بشرعيتها وتحاول هذه السلطة أن تنزع الشرعية عن سلطة المعارضة وتراثها[83]. ويخلص حنفي إلى القول: «نريد تغيير الواقع الاجتماعي بتراث السلطة السائدة في أجهزة الإعلام وتحت سيطرة الدولة، والموجّه الأول لمناهج التعليم والرافد الرئيسي في الموروث الثقافي الشعبي حتى أصبح جزءًا من تصورنا للعالم، وكأنّه هو التراث

(82) المصدر نفسه، ص 20.

(83) حنفي، هموم الفكر، ص 361.

كله ولا بديل عنه... فالعالم شكله مخروطي هرمي، له قمّة وقاعدة، أعلى وأدنى، يقوم على التدرج»[84].

بناءً على هذا، يرى حنفي أن المواقف السياسية تقف وراء تلوينات اتجاه كل تفسير من التفسيرات المختلفة لنصوص القرآن الكريم، فـ« المسألة كلها سياسة، والعقيدة أتت لتبرير اختلاف المواقف السياسية، ممّا يدل على أن علم أصول الدين، وهو علم سياسي، وأن مشاكله كلها أتت كصدى للمشاكل السياسية، وأن الفرق الكلامية هي في حقيقة الأمر فرق سياسية، تأخذ العقيدة كسلاح أيديولوجي في مجتمع تحركه العقيدة، وهي أيديولوجية في مجتمع تحركه العقيدة وهي أيديولوجية العصر. ومهمة عصرنا هو كشف القناع وتحويل علوم أصول الدين إلى أيديولوجية ثورية تأخذ في اعتبارها وحدة الأمة ومصلحة جماهير المسلمين»[85]. من هنا، عمل حنفي على إقحام تفسيرات مفاجئة لعلوم الدين، فاستخدم التراث متكأ ليقوّله ما يرغب فيه من مفاهيم وتأويلات من دون روابط سببية أو منطقية أو تاريخية تربطها بجسم التراث، فنراه يختتم فصله الأخير في **التراث والتجديد**، شارحًا طريقته في تفسير نصوص القرآن والوحي بأنه يعيد بناء العلوم من خلال البدء من الوحي، فإذا كان علم أصول الدين يُركز قديمًا على مسائل صفات الله وعلى ذات الله، فإن حنفي يعمل على إعادة بناء هذا العلم بطريقة تجعل هذا العلم يناقش «الإنسان» بدلًا من الإله. كما أنه يعيد بناء علم أصول الفقه الذي كان يُعطي الأولوية للعبادات كي يركّز على المعاملات!

هـ- تجديد الفقه أولوية الواقع على النص

جاءت محاولة حنفي لإعادة بناء أصول الفقه بدلالة «أسباب النزول»، أي أولوية الواقع على الفكر، والسؤال على الجواب، والإشكال على الحل؛ فما يدعوه إلى التجديد أيضًا هو ترتيب أولويات الأدلة الشرعية الأربعة، فإذا كان عند القدماء ترتيبًا تنازليًا يبدأ بالكتاب وينتهي بالقياس، فهو يرى أنه الآن يجب إعادة ترتيبه ترتيبًا تصاعديًّا من القياس إلى الإجماع إلى السنّة إلى الكتاب؛ فتحديات العصر الرئيسة

---

(84) حنفي، **التراث والتجديد**، ص 23.

(85) حسن حنفي، **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، 2 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986)، ص 41.

تستلزم مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والتبعية والتشرذم، والبداية بتحليل الواقع مباشرة ومعرفة علله، أي الاجتهاد، فإن صعُب يمكن التوجه إلى أهل الاختصاص لمعرفة الحلول الجماعية، فإن صعُب يمكن بعد ذلك قراءة السابقين في مدوناتهم ابتداءً من الخبرات المتميزة حتى حكمة الشعوب على مرّ السنين. ويضع الكتاب في «آخر السلّم لا في أوله»! فرسالة السماء «موجهة إلى الأرض، والوحي قصد من الله إلى الإنسان، فالأولوية للدنيا على الآخرة. وشرط الاتجاه في الآخرة الفرح في الدنيا. كل شيء في الوحي يتفق مع مصالح الإنسان، الفرد والجماعة». ويمكن القول إن جميع الدلالات التجديدية التي عرفتها محاولة إعادة بناء أصول الفقه في الجزء الأول أو في الجزء الثاني من كتاب حنفي من النص إلى الواقع، إنما الهدف منها هو تحويل علم أصول الفقه من علم فقهي منطقي استدلالي استنباطي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي موجّه مباشرة إلى خدمة مصالح الإنسان في الواقع كما يراها حنفي. وهو ينطلق من الواقع وتحدياته ومشكلاته وحاجاته وأسئلته ويعود إليه بالإجابة عن تلك الأسئلة. وبمواجهة تلك التحديات وتحقيق تلك الحاجات وتلبية المطالب، عملًا بمبدأ أولوية الواقع على النص، والمصلحة على الحرف، والعمل على النظر، والتاريخ على الوحي، والأرض على السماء، وعلى عكس ما كان عليه الفكر الأصولي ومنهجه في القديم، من إعطائه الأولوية للنص على الواقع، وللوحي على المصلحة، والتاريخ والإنسان والأرض[86]. ففي سعيه إلى تقريب الديني إلى الأرضي والإنسان، يقترح قلب مصادر التشريع رأسًا على عقب، «فإذا كان القدماء يبدأون بالقرآن والسنة والإجماع والقياس»، فإن حسن حنفي يبدأ بالقياس أو الاجتهاد والإجماع، ليمر إلى السنّة والقرآن. فإذا كان موضوع البحث اجتماعيًا سياسيًا كالبطالة والحريات، فإنه يبدأ بالواقع عن طريق الاجتهاد العقلي، ينتقل بعدها إلى الاستئناس بآراء المفكرين والمصلحين في عصره وفي العصور السابقة، يرجع من بعدها إلى السنّة وبراء الصحابة، وأخيرًا يرجع إلى القرآن، حتى يصل إلى الحكم الشرعي[87].

---

(86) بوبكر جيلالي، «تجديد أصول الفقه بين أيدي المعاصرين: «حسن حنفي» نموذجًا،» حريات (موقع إلكتروني) (18 نيسان/ أبريل 2013)، <http: //www.hurriyatsudan.com/?p=105776>.

(87) حسن حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، 2 ج (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2004)، ص 8.

يُظهر حنفي اعتداده بمبدأ الإجماع ليؤسس لشرعية المعارضة، فاختلاف رأي الأمة يؤثر في عمل مبدأ الإجماع لأن الإجماع أصبح ناقصًا، وهذا يقتضي احترام رأي المعارضة وربما الأخذ برأي الأقلية أحيانًا. وتبقى للاجتهاد لديه مكانته القوية، ويعتز بالعقل باعتباره أساس الحكم[88]. ويقترح، إلى جانب ذلك، طريقة «مبتكرة» للتعامل مع النص، أو للتحايل عليه، كي يطوعه لما يراه ملائمًا: «يمكن تخفيف حدة التنزيل بعدة طرق، أولًا: استعمال النص المعارض، ومقاربة النص بالنص. وثانيًا: نقل المجتمع كله من مرحلة المنقول إلى مرحلة المعقول. ثالثًا: الاعتماد على الواقع المرئي والعيان والمعاش، وإدخال الواقع في بطن النص... حتى يتحول الشكل إلى مضمون وحتى يمكن رؤية المنفعة والضرر كأساس للتحليل والتحريم»[89]!

و- علم أصول الدين: ذهنيتان لطبقتين (يمين ويسار)

ينظر حنفي إلى المسألة الثقافية فيراها تنتمي إلى مرجعياتها الاجتماعية المتفاوتة والثروة والجاه، وإلى وجود طبقتين اجتماعيتين، تحاول كل طبقة منهما أن تدافع عن حقوقها بالأبنية النظرية المتاحة في المجتمعات التقليدية، وهي العقائد الدينية. وهي - بتعريفه - قضية عملية وليست قضية نظرية، وبناء اجتماعي أكثر منها حقيقة فكرية. وتحاول إحدى الطبقتين، وهي الأقلية المسيطرة على وسائل الإنتاج والمسيطرة على الحكم، استغلال الطبقة الأخرى، لمصلحتها، من طريق الفكر الديني، أي «تفسيرها للدين لمصلحتها، كما تحاول الطبقة الأخرى، وهي الأغلبية المستغلة، إعادة تفسيرها للدين لمصلحتها للقضاء على الأقلية المسيطرة بنفس السلاح (الدين) وهذا هو معنى العبارةالمشهورة عن الدين بأنه (أفيون الشعوب وصرخة المضطهدين) - أو (فيتامين الشعوب)..»[90]. ويعتقد حنفي أن نظرية العلم أو المعرفة في علم أصول الدين القديم تقوم على موقفين، الأول يجعل الإيمان وسيلة للمعرفة. والإيمان فعل أولي لا يسبقه فعل آخر، يُقبل ولا يُرفض، يُسلم به ولا يُعترض عليه، يأخذ ولا يعطي، ثم يأتي دور النظر في تبرير

---

(88) المصدر نفسه، ج 2، ص 326.

(89) حنفي، الدين والثورة، ج 5، ص 10.

(90) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني (دمشق: دار علاء الدين؛ القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1996)، ص 6-7.

الإيمان وفهمه من دون نقده وتمحيصه. وهذا هو الموقف الثاني، موقف اليمين، فالتسليم يؤدي إلى الطاعة والرضا بما يعطى للشعب من حقائق عليه قبولها، من الطاعة للأمراء إلى الانقياد للحكام إلى التسليم بالوضع القائم والاستكانة والخضوع له[91].

أمّا بصدد نظرية الوجود (إجابة عن سؤال: ماذا أعرف؟)، فثمة موقفان: الأول يريد جعل موضوع المعرفة هو الحادث، المتغير، الممكن، ويقصد بذلك العالم الذي نعيش فيه ليتسنّى الانتقال بعد ذلك من الحادث إلى القديم، ومن المتغير إلى الثابت، ومن الممكن إلى الواجب؛ فالعالم محكوم عليه هنا، بالفناء من أجل إثبات موجود وراءالعالم، يكون هو البقاء. «والعالم هنا ليس إلّاوسيلة لإثبات شيء آخر، هو الله، فالله هو الباقي، والعالم هو الفاني، الله هو الغني والعالم هو الفقير المحتاج، ويستطيع الغني أن يفعل بالفقير ما يشاء، فلا قانون يحفظ للفقير حقوقه إلّا رحمة الغني به، ولا إرادة تقف في مواجهة الغني إلّا بفضله وإرادته، ومن ثم لا توجد قوانين للطبيعة، بل يمكن للحجر أن ينقلب ذهبًا، والعصا ثعبانًا، ويعيش الإنسان في عالم يحكمه السحر ويدرّعه بالخرافة»[92]، وهذا هو موقف اليمين في الفكر الديني.

في مقابل ذلك، هناك الموقف الثاني الذي يجعل هذا العالم باقيًا مستقرًا، ويجعل جهد الإنسان فيه منتجًا ومؤثرًا؛ فالعالم ليس ممكنًا بل واجب، وليس حادثًا بل قديم يخضع لقوانين طبيعية مطردة، يمكن الإنسان معرفتها والسيطرة على الطبيعة من خلالها، واستغلالها لمصلحته، وتستعصي كل محاولة للقضاء عليها أو التدخل في سيرها، وعليها تتحطم جميع الإرادات المسيطرة والقوى القاهرة، فلا صوت يعلو على صوت الطبيعة، ولا قانون يطغى على قانونها، فالعالم ليس وسيلة لشيء آخر بل هو غاية في ذاته، وهو ليس فانيًا بل باقٍ، ووجود الإنسان فيه ليس عارضًا بل جوهري، وذلك هو «اليسار في الفكر الديني».

ربما يستغل اليمين هذا الموقف اليساري لمصلحته - كما يفسر نظرية المعرفة - عندما يفسر الطبيعة واطرادها لمصلحة النظم التسلطية والرأسمالية،

---

(91) المصدر نفسه، ص 7.

(92) المصدر نفسه، ص 9.

فيجعل قانون العرض والطلب أو الصلة بين صاحب رأس المال والعمال، أو قوانين الربح والاحتكار، قوانين طبيعية وحتمية... كما يمكن اليسار إعادة تفسير موقف اليمين لمصلحته وذلك بـ «الاعتماد على لاحتمية قوانين الطبيعة لمصلحة الجماهير، فالنظام الرأسمالي لا يكون - والحال هذه - نظامًا ثابتًا بل يمكن تعديله»[93].

قس على ذلك بالنسبة إلى سائر الموضوعات، من موضوع الذات الإلهية والموقف منها إلى موضوعات نظرية الصفات والذات، إلى الأفعال المطلقة والإرادية، والعقل والنقل، والخير والشر، والحُسن والقبح... إلخ، الواردة في التراث الإسلامي الكلاسيكي. وتدخل موضوعات الذات والصفات، والأفعال، بشقيها خلق الأفعال، والعقل والنقل ضمن الإلهيات، أو ضمن العقليات. أمّا الموضوعات الأربعة التالية (النبوة والمعاد والأسماء والأحكام) والإمامية، فإنها تدخل في نطاق السمعيات التي تعتمد على النقل وحده، ومن ثم فهي ظنية لا يكفر منكروها[94].

يعرض حنفي أمام العقل والنقل موقفين: **الأول** يميني يحاول الجمع بين المجموعتين، فيرد العقليات إلى السمعيات، هادمًا الأساس العقلي اليقيني الذي تعتمد عليه، وهو بهذا يساوي الله بأمورالمعاد، ويقسم الناس إلى مؤمنين وكفار، ويجعل النبوّة ضرورية ولا قوام لحياة الناس بلا نبوّة، وأن الإنسان قاصر عقلًا، فهو يحتاج إلى وصايا من الخارج. في مقابل ذلك، هناك **الموقف الثاني**، وهو موقف اليسار الذي يرفض جميع أشكال الوصاية على الإنسان، ويجعله مستقلًا، قادرًا، ولا يحتاج إلى عون خارجي، ويضع الإنسان في مجرى التطور التاريخي[95]. ويستأنف حنفي الشرح، فيقول: إذا كانت النبوّة تتناول ماضي الإنسان على الأقل، فإن موضوع المعاد قد يكون هو الموضوع الأساس في السمعيات، فلا يوجد دين إلّا ويتناول موضوع الأخريات إجابة عن سؤال: ماذا يحدث للإنسان بعد الموت؟ وهنا يبدو موقفان: **الأول** يجعل الله هو الذي يميت، الموت حادث

---

(93) المصدر نفسه، ص 11.

(94) المصدر نفسه، ص 20.

(95) المصدر نفسه، ص 24.

بقضاء الله وقدره، وواقع بفعل الله وليس بفعل الأمراض وحوادث الطرق أو الاغتيالات... إلخ. وفي مقابل ذلك، الموقف الثاني اليساري الذي يجعل الموت واقفًا بأسبابه المباشرة مثلًا الأمراض وحوادث الطرق والاغتيالات والحروب، وبتغيير الواقع تقل أسباب الموت ويحيا الإنسان، فالواقع يمكن تغييره إلى واقع أفضل، والموت يمكن الإقلال من نسبته بالقضاء على الأمراض، ونشر السلام الداخلي والخارجي، وتنظيم المرور للتقليل من حوادث السير..»[96].

أمّا في شأن السياسة، فيتعرض حنفي لموقفين: «الأول موقف اليمين الذي يجعل السياسة ملحقًا لعلم أصول الدين، وليست أصلًا من أصوله، كالتوحيد والعدل، ويستل السياسة من الممارسة اليومية للمؤمنين... وفي مقابل ذلك هناك موقف آخر يجعل من السياسة أصلًا لا فرعًا، وأنها هي المحققة لأصول الدين، وأن الله والشعب صنوان. وهو الموقف الذي يجعل الفكر السياسي يدور حول بناء المؤسسات الدستورية، وهو موقف النظم التقدمية ضد عبادة الأشخاص، فالزعماء يرحلون والشعوب تبقى، والمؤسسات قوية ومتجردة لا يمكن إفسادها، وولاء الحاكم للمبادئ والتزام الدستور، وبالتالي فإن النظم التقدمية هي نظم ديمقراطية بطبيعتها»[97] ويرفع باسم اليسار السياسة إلى مصاف أصول الدين، فيبطل بذلك أساسها الأرضي والشعبي، محاولًا خلق علاقة زائفة بين هذه النظرية وقيود الدستور!

ز- علم الكلام: التجديد والرهان على الاعتزال

رجع حنفي إلى القرآن الكريم وتعامل معه بمنهج التأويل والفهم العقلي. ودرس علم الكلام، فتأثر بالمعتزلة وانحاز إليهم في مفهوم التوحيد الذي يحيل إلى فكرة حرية الإرادة. وعلى الرغم من أن التوحيد المعتزلي ذو طبيعة فردية ميتافيزيقة (حرية الإرادة) ولا شأن له بالحقوق السياسية والمدنية، فإن حنفي يُحمِّل معانيه أكثر ممّا تحمل، ويوسع دائرة تأثيرها لتشمل المفاهيم الحديثة للسياسي والاجتماعي، منطلقًا من انحيازه إلى الإنسان قبالة التقليد والدوغما والمحافظة، فيؤكد أن «العلم الإنساني رصيد لعلم الكلام، وجعل النظر أوَّل

---

(96) المصدر نفسه، ص 24.

(97) المصدر نفسه، ص 28.

الواجبات، والنظر الصحيح مُقيدًا للعلم»[98]؛ فبعد أن يُخبرنا بأن علم التوحيد أو علم الكلام هو «العلم بالعقائد الدينية والأدلة اليقينية»، يتساءل: «هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع ما دام الموضوع واحدًا، والعقيدة واحدة، أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة؟ هل هناك عقائد أصلًا أم أنها كلها مصالح وقوى اجتماعية، بما في ذلك التوحيد الذي يعبِّر عن مصالح المضطهدين... والذي يعبّر عن القبائل المشتتة من أجل توحيدها في أمة قادرة على وراثة الأرض؟ وهل حل الصراع بالإقناع أم بالصراع؟... فالتصديق لا يكون بالعقل بل بالممارسة. لا يوجد (علم كلام) مكتبي لإثبات صحة عقائد نظرية بل حركة صراع اجتماعي»[99].
ثم يتابع، داعيًا إلى تعريف جديد لعلم التوحيد. فبدلًا من التعريف القديم («العلم بالعقائد الدينية وعن الأدلة اليقينية»)، يذهب إلى القول: «فإذا كانت العقيدة تعني التوحيد، أي نظرية في ذات الله تتفق مع ظروف نشأة العلم القديمة. فانتصر التوحيد النظري وظهر التنزيه. فاليوم قد تغيرت مواطن الخطر، وتحولت من ذات الله وصفاته إلى أراضي المسلمين وثرواتهم، حرياتهم وهويتهم، ثقافتهم ووحدتهم»، ليخلص إلى القول: «علم (أصول الدين) إذن هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلُّف وقهر وفقر وتجزئة، كما يرى فيها مقومات التحرر. وشروط النهضة لو تم إعادة بنائه طبقًا لحاجات العصر»[100].
كما يفترض أن علم أصول الدين يحوي حاجة المسلمين إلى أيديولوجيا واضحة المعالم «تحلُّ موضوع (الأصالة والمعاصرة). يربط الناس بماضيهم وحاضرهم. ويستدعي ذلك تطوير حركة الإصلاح الديني... والانتقال من الإصلاح إلى النهضة، فيقودنا هذا في نهاية الأمر إلى صياغة جديدة لعلم أصول الدين وفروعه، مثل: لاهوت التحرر، لاهوت التنمية، لاهوت المقاومة، لاهوت التقدم، لاهوت الجماهير، لاهوت التاريخ... وليست مهمة علم التوحيد نظرية فحسب، بل عملية من أجل تحقيق الأيديولوجية بالفعل في التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها... وتوحيد العالم الإسلامي»[101]. فينتقد حنفي علم الكلام

---

(98) حنفي، التراث والتجديد، ص 193.
(99) المصدر نفسه، ج 1، ص 70-72.
(100) المصدر نفسه، ج 1، ص 70-72.
(101) المصدر نفسه، ج 1، ص 73-74.

التقليدي بالقول: «والتفكير في الله كموضوع خاص في المجتمعات النامية اغتراب، بينما الموقف الطبيعي للإنسان هو التفكير في المجتمع وفي العالم. نُكثر بناء المساجد أثناء الهزيمة ونكثر الحديث عن الله في أوقات الضنك. كما يُستغل الدين في تدعيم النظم الوراثية. وقد تصور المتكلم القديم الله طرفًا في الطبيعة في صورة المعجزة، وطرفًا في حرية الإنسان في صورة إرادة. والله طرف في العقل في صورة شرع. وأن الخير والشر من الله. وأن الله يتدخل في تحديد مستقبل الإنسان. وأن الله يعيّن الإمام. وليس الشعب الذي يعقد البيعة». ليقول، مقتربًا من فيورباخ: «علم الكلام إذن [هو] المسؤول عن القضاء على النظرية العلمية للظواهر بالقضاء على استقلالها. في علم الكلام يضمر الوحي، ويتحجّر، ويتقوقع على نفسه، ويصبح لاهوتًا، في حين أن الوحي نظرية في الإنسان وقصد نحوه. ووصف لوضع الإنسان في العالم، وليس وصفًا لذات مشخص يدور حول نفسه. علم الكلام تدمير للوحي كما أن الوحي تدمير لعلم الكلام»[102]، فيتحول علم الكلام إلى ما يشبه برنامج حزبي سياسي!

يطالب حنفي باستعادة التراث التأويلي للمعتزلة وتبنّي تصوره النظري والمعرفي والسياسي، بينما يحصر المفعول السياسي السلبي للفكر الكلامي في فرقة الأشاعرة المهيمنة منذ لحظة أبي حامد الغزالي: «أمّا فيما يتصل بحرية الأفعال، وحرية المواطن في اختيار نظم الحكم، فإننا صرنا جميعًا أشعرية طبقًا لعقيدة الدولة السنية الرسمية، أي أن التوفيق أو الخذلان من الله، وأن الله هو الذي يتحكم ليس فقط في أفعال الإنسان الخارجية بل في أفعال الشعور الداخلية من إيمان أو كفر، طاعة أو معصية، هداية أو ضلال! وأن الإنسان ليس لديه قدرة على الفعل حتى يتهيأ له، ولا مع الفعل حتى يؤتيه، ولا بعد الفعل حتى يكون مسئولًا [مسؤولًا] عنه، ولكن الله يخلق له ساعة الفعل قدرة يمكنه بها أن يأتي بالفعل، نهازا للفرص، وتابعًا للقدرة الإلهية على ما هو معروف في نظرية الكسب الأشعري»[103].

إن تحميل الأشاعرة مسؤولية التقهقر الحضاري للمسلمين يصدر عن

(102) المصدر نفسه، ج 1، ص 86-87.

(103) حنفي، الدين والثورة، ص 53.

غموض والتباس، ويدل على عجز في تحديد الأولويات النقدية، معتمدًا في ذلك على تمييزه بين التراث والنص، وإعطائه النص الوجاهة للأول وتأثيم التراث، أو تجريم التراث العربي/ الإسلامي وتأثيمه وتنزيه النص. فعنده «كل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في الدين ليس في التراث، فقد ظهر التأليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخضوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين»[104]. فهو ينفي عن النص مظاهر التأليه والتشبيه والتنزيه والجبرية والخنوع والاستكانة والرضا والخوف، ليؤكد التنزية والقدرية ومسؤولية الشخص البشري، ويحمّل التراث ذلك كله.

راهن حنفي على العقلانية الاعتزالية لإخراج العقل الإسلامي من مآزقه النظرية المستمرة منذ أن أحكم الأشاعرة قبضتهم الرمزية والفكرانية على النخب الثقافية والسياسية الإسلامية؛ إذ شدد على إمكانية استلهام التراث النظري الاعتزالي للنظر إلى التاريخ وتدبّر المستقبل على نحو عقلي وتاريخي، وركز على نظرية الصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح والتوليد على نحو خاص: «والحقيقة أن التواكلية قيمة موروثة من التصوف الإسلامي الذي ازدوج مع الأشعرية في فكرة المشيئة أو القدرة الإلهية المطلقة والتي انتزعت من الناس زمام المبادرة وحرية الفعل. ولكنها لم تكن القيمة الموروثة الوحيدة. فقد كانت هناك قيم أخرى مضادة لها، سواء في الوحي ذاته أو في التراث. فقد هاجم الوحي كل أنواع العرافة والكهانة والسحر وضرب الأقداح والأزلام، ودعا إلى التدبر والنظر وأخذ زمام المبادرة والمسؤولية الفردية. أمّا الأخرويات، أي أمور المعاد والإعداد للمستقبل، فهي من ضمن العقائد الأشعرية، تقابلها عقائد المعتزلة، مثل الغائية والاستحقاق وقانون الصلاح والأصلح والتعويض، مما يدل على أن مستقبل الإنسان يمكن حسابه والتنبؤ به ومعرفته»[105]. والحال أن الفكرين الاعتزالي والأشعري يتقاسمان الأرضية الفكرية التوحيدية نفسها، ولا يختلفان إلّا في كيفية استعمال العقل والتأويل ونسبته، أي في تدبّر الإشكالية التوحيدية لا في حقيقة الإشكالية التوحيدية نفسها. وسعى حنفي إلى توسيع الهوة المنهجية

(104) حنفي، التراث والتجديد، ص 19-21.

(105) حنفي، الدين والثورة، ج 2، ص 162.

بين الأشاعرة من خلال مراهنته على الاعتزال، في حين أن المراهنة على الاعتزال تفتقر في الواقع إلى الأرضية النظرية الصلبة، ما دام المنهج العقلي الاعتزالي يفتقر إلى انشغالات الحداثة السياسية والاجتماعية، والحرية المعتزلية مدارها مفهوم الحرية الميتافيزيقي، بعيدًا من أي مضمون سياسي واجتماعي. ومارس المعتزلة، إلى جوار السلطة، القهر على خصومهم، لذلك سَهَّلوا القضاء عليهم، بعد أن خبا دعم السلطة لعقائدهم، مع تحوّل المتوكل ضدهم. يقول حنفي: «سادت الأشعرية ألف عام، وظهر الاعتزال على مدى ثلاثمائة عام ثم انتهى. الإشكال إذن هو أن السلفية في حياتنا ما زالت لها الأولوية على العقلانية. والاعتزال يعني أن يكون العقل قادرًا على تصوّر الحقائق، الله كمبدأ وليس كشخص، الإنسان حر عاقل، والطبيعة مستقلة لها قوانينها الثابتة، والإنسان له ماض وله مستقبل، ولكن يعيش في حاضره بعمله وجهده في مجتمع ودولة يختار نظامها، وعليه واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»»[106]. غير أن شكوى حنفي من الأشعرية ورجاءه بالاعتزال يمنحانه تفسيرات معاصرة لن تنفعه ولن تسعفه في مسعاه إلى النهضة؛ فهو راهن على الاعتزال وعلى عقلنة العقيدة، وكان كل ما يهمه هو «التجديد على مستوى العقيدة النظرية من أجل تأسيس أيديولوجية ثورية إسلامية قادرة على استيعاب جميع الأيديولوجيات الثورية المعاصرة، وفي الوقت نفسه ارتباطها بجذور أصيلة في العقيدة، وفي تراث الأمة ووجدان الجماهير، وفي واقع الناس»[107].

إن قضية التراث والتجديد هي أيضًا إعادة الاختيار طبقًا لحاجات العصر؛ فالاختيار الاعتزالي ربما يكون الأكثر تعبيرًا عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه. ورُفض المذهب الطبيعي قديمًا لأنه كان خطرًا على التوحيد وفاعليته، لكنه قد يُقبَل حاليًا لأن فيه عود الإنسان إلى الطبيعة، منظِّرًا إياها وفاعلًا فيها، ومكتشفًا لقوانينها... «مهمة (التراث والتجديد) إذن هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها..[108]».

(106) المصدر نفسه، ج 2، ص 202.

(107) المصدر نفسه، ج 8: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، ص 310.

(108) حنفي، التراث والتجديد، ص 18-19.

2- الجبهة الثانية: الاستغراب وانتقال الهيمنة الثقافية!

حدد حنفي في مقدمة في علم الاستغراب موضوعات (= جبهات) ثلاثة، تمحورت حول «جدل الأنا والآخر في واقع تاريخي محدد. تتعلق الجبهة الثانية بموقفنا (من التراث الغربي) الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافي الغربي»[109]، فأعلن أنه أصدر بيانه «النظري الثاني حرصًا على الإبداع الذاتي ومنعًا لإحالة إبداع الأنا إلى ثقافة الآخر»، فهو ضاق ذرعًا بنسبة مفاهيم التحديث والحداثة إلى الفكر المعاصر الغربي، وعبَّر عن ذلك بقوله: «فكل دعوة تظهر في حضارة الأنا يتم إرجاعها بالضرورة إلى حضارة الآخر. كل دعوة لعقل وإعمال الفكر هي ديكارتية بالضرورة. وكل دعوة إلى الحرية، حرية القول والفعل هي ليبرالية شئنا أم أبينا. وكل دعوة إلى الاشتراكية والعدالة الاجتماعية فهي ماركسية بالحتم، وكل نداء للاعتزاز بالإنسان هي وجودية»[110]، فأراد أن يرفع مكانة ثقافة الذات في وجه الثقافة العصرية الأوروبية بطريقة إرادوية، لعله كان يعتقد أن إعلان عن بيانه الثاني (مقدمة في علم الاستغراب) كافٍ لتعديل المسار الثقافي العالمي، فينتقل بموجبه مركز الثقل الثقافي من الغرب إلى الشرق. ورأى في «الاستغراب» قوة «تساعد المتغربين على أخذ موقف نقدي من التراث بدلًا من الهروب إليه، وعلى إعادة اكتشاف التراث القديم بدلًا من الهروب منه. ولما كانت التحديات العصرية هي الواقع المباشر الذي يُعاد فيه بناء التراثين القديم والغربي معًا، فإن أخذ موقفٍ منهما يساعد في إبراز «الواقع/ الحاضر» ذاته وفرض متطلباته على قراءة التراثين معًا، فتتداخل هذه الأبعاد الثلاثة فيما بينها. لذا، يتجه علم «الاستغراب» إلى «تصحيح المفاهيم المستقرة، والتي تكشف عن المركزية الأوروبية من أجل إعادة كتابة تاريخ العالم من منظور أكثر موضوعية وحيادًا وأكثر عدلًا بالنسبة لمدى مساهمة كل الحضارات البشرية في تاريخ العالم». ويهدف أيضًا «إلى إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلًا للإنسانية جمعاء، وأوروبا مركز الثقل فيه. تاريخ العالم تاريخ الغرب، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية... ووضع الحضارة الأوروبية في مكانها الطبيعي كمرحلة من

(109) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 13.

(110) المصدر نفسه، ص 44-45.

مراحل تطور الإنسانية، والتي تكون مرحلة واحدة، مجرد قوس صغير»، والهدف هو «القضاء على أسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف خصوصيات الشعوب، وأن لكل شعب نمطه الحضاري الخاص ووعيه المتميز بل وعلومه الطبيعية وتقنياته الخاصة كما هو الحال في الهند والصين وأفريقيا وأمريكا»[111]... مهمته القضاء «على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب ويجعلها مرادفة لثقافته، وهي الثقافة التي على كل شعب أن يتبنّاها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة. ومهمة علم (الاستغراب) هي القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة»[112].

ارتكازًا على تلك الأطروحات، أسس حنفي «الاستغراب» في مقابل الاستشراق وضده، بهدف الرد على المركزية الأوروبية من منطق التغاير الكلي بين الحضارتين، وضرورة التحول من النقل إلى الابداع. وكشف تكوين الوعي الأوروبي والعناصر الأساسية فيه. والشيء اللافت أن حنفي كان على ثقة بأن بحثه عن التراث سيكون علامة على النهضة العربية، وفي المقابل ينبىء إعلانه مشروعه في «الاستغراب» بأفول حضارة الغرب، أو كما يقول: «فإذا كان البيان النظري الأول (موقفنا من التراث) إعلان ميلاد نهضة جديدة بالنسبة للأنا، فإن البيان النظري (الاستغراب - موقفنا من التراث الغربي) إعلان لنهاية نهضة قديمة، نشأت وتطورت واكتملت وبدأت في الأفول للآخر»[113]، علمًا أن حنفي استقى أطروحاته النقدية للحضارة الأوروبية من هوامش ما قالته الحضارة الأوروبية عن نفسها!

ردَّ حنفي مسبقًا على ما يمكن أن يقال إنه استعار نقده للغرب من هوامش النقد الأوروبي، فكتب: «قد تأتي مادة مشابهة للاستغراب من داخل الحضارة الأوروبية ذاتها، خاصة في الآونة الأخيرة، عندما بدأ الوعي الأوروبي يؤرخ لذاته، يراجع نفسه، وينقد مساره، يكشف عن مصادره التي طالما ضرب حولها مؤامرة صمت، يعترف بقلقه وتوتره، ويعبّر عن حيرته المستمرة بين صورية فارغة ومادية

(111) المصدر نفسه، ص 42-43.

(112) المصدر نفسه، ص 37.

(113) المصدر نفسه، ص 20.

غليظة، حتى انتهى الأمر إلى النسبية والشك في كل شيء، وإلى تكافؤ الأدلة والعدمية. هذه المادة التي يأتي بها الوعي الأوروبي كنوع من النقد الذاتي واضعًا نفسه في مرآة نفسه تختلف عن مادة الاستغراب التي يأتي يتم فيها رؤية الغرب من منظور اللاغرب، ورؤية الآخر من منظور الأنا»[114].

كتب حنفي الاستغراب «لمواجهة التغريب الذي امتد أثره إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم، وهدد استقلالنا الحضاري، بل امتد إلى أساليب حياتنا اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة»، فتحولت من جراء ذلك مساحات كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغير وامتداد لمذاهب غربية، اشتراكية ماركسية، ليبرالية، قومية وجودية... إلخ، فكان لا بد من إحداث «علم الاستغراب» في مقابل «الاستشراق»، والرد على المركزية الأوروبية، وضرورة التحول من النقل إلى الإبداع... وضاعت وحدة الثقافة الوطنية والكل يبحث عن الأصالة الضائعة. فيجدها البعض في الفنون الشعبية... فتصبح الهوية بالنسبة لنا هي إحدى القضايا الرئيسية في مواجهة التغريب»[115]، فكان لا بد من التحول من النقل إلى الإبداع. كما يصبح ضروريًا التذكير بـ«التحديات السبعة» التي تواجهها الأمة في لحظتها الراهنة، وتشكل جوهر الجبهة الثالثة (جبهة الحاضر/ الواقع)، بما تتضمنه من تحرير للأرض والحريات العامة والعدالة الاجتماعية ووحدة الأمة والتنمية الشاملة والهوية، وأخيرًا تعبئة الجماهير. وبالتالي، «يصبح الشاغل الأعظم لكل فرق الأمة حاليًا هو كيف يمكن المحافظة على الهوية... دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات»[116].

أ- جذور الاستغراب

يمر حنفي في طريقه بالمراحل التي مرَّ بها الوعي العربي الإسلامي في إدراكه الشرق والغرب وتخيّلهما؛ ففي فترة نهوض الحضارة العربية الإسلامية، تمثّلت هذه الأخيرة «حضارات الشرق كما تمثلت حضارات الغرب، وقرأ البيروني ديانة الهند، وقرأ ابن مسكويه حكمة فارس. كانت العلاقة من الأنا إلى الآخر أكثر ممّا

(114) المصدر نفسه، ص 21.

(115) المصدر نفسه، ص 22-23.

(116) المصدر نفسه، ص 25.

كانت من الآخر للأنا». وفي اللحظة الثانية لهذا الوعي، أي بعد الحروب الصليبية، «ظهر الآخر في أتون المعارك: التعصب الجهل، الغزو، الفتن». ثم أتت مرحلة ثالثة في نهاية القرون السبعة الأولى عندما، صوّر ابن خلدون في **المقدمة** أهل الشمال (أوروبا)؛ إذ إنه كان معاصرًا لبداية النهضة الأوروبية الحديثة: «كان الوعي الإسلامي يقوم بدور الأستاذ والوعي الأوروبي بدور التلميذ». وفي المرحلة الرابعة، تواقتت مع الحملات الاستعمارية الحديثة الحملة الفرنسية، وظهرت صورة أوروبا مع الجبرتي في **عجائب الآثار**، ومع الشيخ الأزهري حسن العطار، وبدأت «صدمة الحداثة»، وبدأ الجدل بين الأنا والآخر، والجدل بين التخلف والتقدم... وعادت الحضارة الإسلامية من جديد تستأنف دورة ثانية. قديمًا كانت الجيوش «الإسلامية» فاتحة للبلدان، والآن الجيوش مهزومة. كان الخطر قديمًا يهدد عقيدة التوحيد بعد أن كان النصر على الأرض، أمّا اليوم فتمت المحافظة على التوحيد، لكن ضاعت الأرض. جعلت الصدمة الحضارية مع الغرب العلمي تُفقِد الأنا توازنه وتنجذب نحو الآخر وتنسى الأنا، «فتحوَّل الأنا إلى آخر ووقع في الاغتراب». وتوّج حنفي هذا التحول في الوعي بتأسيس علم الاستغراب «حتى يساعدنا في الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب»، فأخرج هذه المقدمة في علم «الاستغراب» في هذه اللحظة التاريخية، ممّا يدل على «أن لحظة الإعلان عن النوايا قد تم تجاوزها، وأن الإرهاصات الأولى قد تم تحويلها إلى علم دقيق أو كاد. إنما هي مهمة مجموعة من المثقفين لإعطاء مزيد من الأحكام. وقد تكون مهمة عدة أجيال برؤى مختلفة، ولكن يظل التأسيس الأول لهذا الجيل. وللمحاولة الكاملة الأولى هي هذه المقدمة في علم (الاستغراب)»[117].

يعتبر حنفي إنجازه «الاستغراب» بمنزلة الفتح والانقلاب في العلاقة بيننا وبين الغرب، لذا تبدو له نظرات النهضويين والإصلاحيين والحداثيين العرب قاصرة، فلا يهادنهم في انتقاداته لاعتبارهم الحداثة الغربية معيارًا للحضارة والحداثة: «فقد شاع في فكرنا المعاصر بروافده الثلاثة: الإصلاح الديني عند الأفغاني ومدرسته، والفكر الليبرالي عند الطهطاوي وخلفائه، والتيار العلماني عند شبلي شميل ورفاقه، أن الغرب نمط للتحديث على مدى قرنين من الزمان.

(117) المصدر نفسه، ص 57-63.

فبعد الصدمة الحضارية الأولى في فجر النهضة الحديثة، ومنذ الحملة الفرنسية على مصر، بدأ الأنا يقرأ ذاته في الآخر فوقعت صدمة الحداثة، وبدأ البون الشاسع بين الأنا والآخر، وضرورة لحاق الأول بالثاني. ولكن سرعان ما أصبح الغرب نمطًا للتحديث عند التيارات الثلاثة»[118].

إن الخلاف بين الحضارتين الإسلامية والغربية خلاف جذري؛ فمركزية الحضارة الإسلامية وتكوينية الحضارة الأوروبية وطرديتها هما الصفتان البارزتان والفارقتان فيهما. فالحضارة الإسلامية «حضارة مركزية نشأت علومها انطلاقًا من مركز واحد كدائرتين متداخلتين، الصغرى تمثّل علم أصول الدين وتتعامل مع الداخل أساسًا، وهو الموروث، والكبرى تتعامل مع الخارج أساسًا، وهو الوافد، تمثلًا له في مواجهة الداخل الموروث وحماية له من الجمود والتقوقع على الذات، وسهمان منطلقان أيضًا من المركز، الأول صاعد من العالم إلى الله وهو علوم التصوف، والثاني نازل من الله إلى العالم وهو علم أصول الفقه. وتطور هذه العلوم يكشف عن بنائها، كما أن البناء يكتمل بالتطور»[119]. الحضارة المركزية تنسج علومها حول مركز واحد، أكانت دوائر (أصول الدين وعلوم الحكمة) أم محاور (أصول الفقه وعلوم التصوف). والأنا يتمثّل هذا المركز ويُبدِع من خلاله؛ فالإبداع له طرفان: **الأول** هو الأنا المركزي والتاريخ الطولي، **والثاني** هو «الحضارة الأوروبية» التي هي حضارة طردية تنشأ علومها بقوة طردية تبعدها عن المركز القديم بعد أن بدت عيوبه وتهاوت علومه، ولم تَقدِر على الثبات أمام نقد العقل ومحك التجربة. وهذه هي حضارة الآخر في العصور الحديثة «عندما يُصبح الآخر وإبداعاته من صنع التاريخ، له تكوين وبنية، بداية ونهاية، تطور واكتمال، نهضة وانهيار»[120].

إننا أمام حضارتين مختلفتين في الجوهر؛ فالحضارة العربية الإسلامية هي «حضارة مركزية نشأت علومها انطلاقًا من مركز واحد كدائرتين متداخلتين... ونشأت الحضارة الأوروبية كتطور صرف دون بناء أو مركّب بنيوي جوهري.

---

(118) المصدر نفسه، ص 75.

(119) المصدر نفسه، ص 19-20.

(120) المصدر نفسه، ص 110.

لذلك غلب عليها المنهج التاريخي كما ظهر في المدرسة التاريخية وفي الماركسية وفي العلوم التاريخية التي سُمِّيَت فيما بعد العلوم الاجتماعية ثم العلوم الإنسانية». وحاول حنفي متابعة هذا التكوين في مصادر الوعي الأوروبي وبدايات تكوينه الوعي (النهضة العقلانية... إلخ)، إلى نهاية الوعي الأوروبي بنقده لنفسه، واكتشاف، طريق ثالثة في «الظاهريات» الهوسرلية؛ فالوعي الأوروبي من صنع التاريخ، بينما الوعي الإسلامي ماهوي. لهذا، وصف الوعي الأوروبي لحظاته في حالة صيرورة «في لحظاته التاريخية المتتالية وليست في بنية علومه كما هو حال الجبهة الأولى (التراث العربي الإسلامي)»[121].

كان من الطبيعي لدى حنفي أن تكون ردة الفعل الطبيعية هي الاعتزاز بهويته الحضارية وتجريد مكانة الثقافة الأخرى المهيمنة حاليًا؛ فـ «قضية الهوية بالنسبة لنا هي إحدى قضايانا الرئيسية في مواجهة التغريب». لهذا، فإنه يعول على «موقف الحركة الإسلامية من الغرب، في هذا التمايز بين الأنا والآخر، لتحويل العلاقة مع الآخر إلى علاقة عالِم بمعلوم، دارس بمدروس رائي بمرئي». فهو استشراق معكوس، أو كما يقول حنفي، «هوَ الوجه المقابل، بل والنقيض من الاستشراق... في (الاستغراب) انقلبت الموازين، وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارسة». وكان حنفي يأمل أيضًا أنه في «استغرابه» يمكنه أن يضع حدًا لهيمنة الثقافة المعاصرة، ولا سيما إذا جرى تعميم هذا البيان، «فيساهم في خلق الثقافة الوطنية. وينتج عن ذلك: أ- السيطرة على الوعي الأوروبي، أي احتواؤه بداية ونهاية، نشأة وتكوينًا.. ب- دراسة التاريخ الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ. ج- رد الغرب إلى حدوده... القضاء على أسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف خصوصيات الشعوب»[122].

ب- تغيُّر الوعي بالآخر يحرّرنا منه!

يتساءل حنفي: بما أن الغرب استطاع وضع الاستشراق، فلماذا لا يستطيع الشرق وضع «الاستغراب»؟ فظهر الاستغراب كدفاع عن النفس، وذلك لتحرير

(121) المصدر نفسه، ص 17-18.

(122) المصدر نفسه، ص 50.

الذات من عقدة النقص. وإذا كان الجيل السابق قد حقق الاستقلال العسكري والسياسي والاقتصادي، فإن التحرير لا يكتمل إذا لم يتحرر هذا الجيل ثقافيًا، وإذا لم يتغير وعيه بالآخر. فجعل حنفي بذلك التغيُّر الثقافي سببًا لتغير العلاقة الاقتصادية والسياسية بين الغرب والشرق، واعتقد أن محاولة القضاء على التبعية السياسية والاقتصادية تبقى فاشلة «دون القضاء عليها مسبقًا في ميدان الوعي والثقافة»، فعلى الرغم من الاستقلال السياسي الظاهري، «ما زالت العلاقة (مع الغرب) علاقة تبعية وليست علاقة استقلال. ولأن العلاقة بينهما ما زالت بين ندين غير متكافئين، علاقة المركز بالأطراف علاقة السيد بالعبد، علاقة أحادية الطرف غير متبادلة المواقع، طرف ينتج والآخر يستهلك، طرف يأمر والثاني يطيع، الأول لديه إحساس بالعظمة والثاني لديه إحساس بالنقص، عقدة تاريخية في صراع الحضارات». من هنا، يبدو له «الاستغراب»، أو بالأحرى بحثه في الاستغراب، شرطًا لتغير الوعي والثقافة، وبالتالي يصبح شرطًا ضروريًا للتحرر، فـ «الاستغراب» قادر على أن يقوم بالتحرير من أساسه الأنطولوجي، وذلك بتحرير الأنا من سيطرة الآخر، وهو التحرر الحضاري. وكتاب حنفي هنا يقوم بدور حاسم في التحرر من الغرب، فيقول: «يهدف علم الاستغراب إذن إلى إقالة الثورات الحديثة من عثراتها، واستكمال عصر التحرر من الاستعمار، والانتقال من التحرر العسكري إلى التحرر الاقتصادي والسياسي والثقافي، وقبل كل شيء التحرر الحضاري»[123]، فلا يمكن تعديل «الثنائية في ميدان السياسة والاقتصاد دون القضاء عليها مسبقًا في الثقافة، فإن تبعية الأطراف للمركز في السياسة والاقتصاد قائمة. وطالما أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاغربية في الأطراف، ستظل هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف، علاقة المعلم بالتلميذ، والسيد بالعبد»[124]. ويوضح الأمر بشرح الفرق بين نضال جيله التحرري ونضال الجيل الراهن الذي يجب أن ينصبَّ جهده على استقلال الثقافة وإبراز الأصالة والهوية الخصوصية للأمة، فـ «إذا كان جيلنا قد أكمل من قبل التحرر المباشر من الاستعمار، الاحتلال العسكري ثم حاول بعد ذلك أن يحول الثورة إلى دولة ويحقق الاستقلال الاقتصادي، فإن مهمة التحرر لم تكتمل بعد.

(123) المصدر نفسه، ص 30-32.

(124) المصدر نفسه، ص 38.

والحقيقة أن «(علم الاستغراب) قادر أن يقوم بالتحرر من أساسه (الأنطولوجي) وليس المعرفي، وذلك بتحرر الأنا من سيطرة الآخر، وهو التحرر الحضاري حتى تبدأ الأنا في وضع ذاتها كأنا. (أنا لا اغترب، إذن أنا موجود)، أو (أنا لست الآخر، إذن أنا موجود).»[125].

ج- الاستغراب استشراق معكوس

يؤكد حنفي في أكثر من مناسبة أن «الاستغراب» أتى ردًا على الاستشراق، أي إنه، بمعنى ما، «استشراق معكوس». والفرق بين الاثنين هو خلاف في اللحظة التاريخية للحضارة الأوروبية التي نشأ فيها الاستشراق سابقًا، واللحظة التالية التي نشأ فيها الاستغراب: «ظهر الاستشراق قديمًا إبان المد الاستعماري الأوروبي، والشعوب الأوروبية منتصرة بعد مرحلة الهجوم منذ سقوط غرناطة و(الاستكشافات) الجغرافية، في حين ظهر (الاستغراب) الآن في عصر الردة، وبعد حركات التحرر العربية، والشعوب مهزومة في مرحلة الدفاع. لذلك يظهر الاستغراب كدفاع عن النفس، وخير وسيلة للدفاع الهجوم، والتحرر من عقدة الخوف تجاه الآخر، وقلب الموازين رأسًا على عقب، وقلب المائدة في وجه الخصم»[126]. والاستغراب بصفته استشراقًا عنصريًا معكوسًا لا يؤكد منطق ذلك الاستشراق فحسب، بل يضفي عليه أيضًا صفة الإطلاق كناظم وحيد للعلاقة بين الحضارات الإنسانية. ويعبِّر عن ذلك بوضوح بالقول: «الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل، بل النقيض، من (الاستشراق). فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرقي) من خلال الآخر (الغرب)، فيهدف (الاستغراب) إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركّب النقص عند الأنا ومركّب العظمة عن الآخر. فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوروبي للآخر اللاأوروبي، علاقة الذات الدارسة بالموضوع المدروس. أمّا في (الاستغراب)، فقد انقلبت الموازين، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارسة اليوم. مهمة علم (الاستغراب) هي فك عقدة النقص التاريخية في علاقة

(125) المصدر نفسه، ص 40.

(126) المصدر نفسه، ص 30.

الأنا بالآخر، والقضاء على مركّب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركّب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارسة»[127]. ويحضُّ قراءه على نبذ التغريب بتذكيرهم بـ «تحريم القرآن موالاة الغير»، والاقتداء بـ «الفكر الإسلامي القديم الذي استطاع تمثُّل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته»، وينصح بـ «الاعتماد على الموقف السلفي القديم الذي انعكف على الذات معاديًا للآخر»[128]. ولعل حنفي كان يأمل أن يكون مقاله عن الغرب كافيًا للتحرر الحضاري الثقافي!

د- أفول الغرب شرط لنهضة حضارة الإسلام والشرق

رأى حنفي أن الكتّاب العرب الذين ترجموا الثقافة الغربية وانتسبوا إليها واعتنقوها، أخطأوا عندما اعتبروها حضارة عامة للناس جميعًا، ولم يروا نوعيتها «في فترة لم نكن فيها على وعي كاف بتراثنا القديم»، فبمهمة إعادة التوازن إلى الثقافة الإنسانية، ليصل إلى القول: «إن سقوط الغرب حاليًا هو نهضتنا، ونهضتنا هو أفول الغرب. ويتوجب على مفكرينا أن يعيدوا صياغة فلسفات التاريخ الأوروبي، ليضعوا الحضارة الغربية في مكانها الطبيعي كمرحلة من مراحل تطور. بدأت الحضارات من الشرق ثم انتقلت إلى الغرب، فقد تعود إلى الشرق من جديد». ويعلن أن «الاستغراب» ليس علمًا جديدًا يقابل الاستشراق فحسب، بل هو أيضًا بشارة بانتقال مركز الحضارة العالمية، وموقع الهيمنة، من الغرب إلى الشرق؛ فهو «بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ريح الشرق، واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون تطورها أشمل وأعم من البيئة الأوروبية، وإعادة النظر في وضع الشعوب الشرقية كبدايات للتاريخ كما هو الحال عند هردر وكانط وهيغل. وكما بدأت الحضارات من الشرق ثم انتقلت إلى الغرب، فقد تعود إلى الشرق من جديد. وانتقال من ريادة لحضارة إلى ريادة لحضارة أخرى، وتحويل الحضارة الأوروبية أيضًا من دراسة موضوع إلى موضوع دراسة». وهو يرى الشواهد ماثلة أمامه عن أفول الغرب، ففي «اختفاء الزمان من الفن الحديث الغربي في الرواية أو السينما له ما يُبرره في تطور الحضارة الغربية ومرحلتها النهائية، وظهور الفن التجريدي أو

---

(127) المصدر نفسه، ص 29.

(128) المصدر نفسه، ص 28.

الموسيقى الإلكترونية»[129]. فيراود قارئ حنفي سؤال ملحاح هو: ما العلامات التي شاهدها حنفي كي يؤكد أن العرب المسلمين والأفارقة والآسيويين، كل هؤلاء، في حالة صعود ونهضة، ولا سيما المسلمين منهم الذين أمامهم، بحسب ما يجزم، سبعمئة عام من النهوض والرقي اللذين لا ينقطعان، بينما الغرب في حالة أفول وغروب وانحطاط، ربما لسبعمئة عام أخرى وربما لآخر الزمان؟ يشبه حكم حنفي هذا في قوته نبوءة العارف وصانع الأساطير، في زمن يعترف فيه حنفي بأنه في زمن العلم والوقائع (وأسباب التنزيل).

أمّا علامات أفول حضارة الغرب، فهي واضحة له وجلية: «لما كان تكوين الوعي الأوروبي يبدأ بالمصادر، ثم يبدأ في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ثم يبلغ الذروة في القرن التاسع عشر، ثم يصل إلى نهايته في القرن العشرين.. جعلت من الحكمة التي يؤيدها التاريخ التمييز في النهاية بين نهاية البداية كما تتمثّل في نقد المثالية ونقد التجريبية والجمع بين المثالية والواقعية، ثم أخيرًا في الظاهريات وبين بداية النهاية كما تبدو في الفلسفة الوجودية والشخصانية والتوماوية الجديدة ومدرسة فرانكفورت والفكر الاجتماعي، ثم في فلسفة العلوم وفي الفلسفة التحليلية بوجه عام». أمّا زمانيًا، فيضع الحرب العالمية الثانية «الحد بين نهاية البداية، إكمال ديكارت بهوسرل، وبداية النهاية في العودة إلى الإنسان (الشخصانية) أو الإيمان (التومائية الجديدة)، أو ماركسية القرن العشرين، مدرسة فرانكفورت، أو فلسفات العدم والتفكيك»[130].

كما أنه شاهد علامة أخرى فارقة تدل على تدهور الغرب ونهضة الشرق؛ ففي نهاية الوعي الأوروبي، تتكشَّف «مظاهر العدم فيه مع يقظة شعوب العالم الثالث وبداية عصر التحرر من الاستعمار»، فينطرح السؤال: «هل يعود مسار الحضارة من الغرب إلى الشرق؟هل تنتقل روح الحضارة عكس ما انتهت إليه وإلى موطنها الأول الذي بدأت منه؟هل انتهى دور الريادة للحضارة الأوروبية؟»، ويجيب، مستندًا إلى معطيات تدل على سقوط الغرب ونهوض الشرق: «في الوقت الذي ظهر مفكرون أوروبيون معاصرون مثل نيتشه

(129) المصدر نفسه، ص 81.

(130) المصدر نفسه، ص 517.

واشبنغلر وهوسرل وشيلر وتوينبي... إلخ، ينعون نهاية الحضارة الغربية، يظهر مفكرون آخرون من العالم الثالث يعلنون ميلاد حضارة جديدة. وبدأت نهضة شعوب الشرق من جديد. أفول من الغرب وشروق من الشرق»[131]. ويشدد على هذا الافتراض النظري بالقول: «إن عودة مسارات الحضارات من الغرب إلى الشرق من جديد هي عودة إلى العمق التاريخي في الوعي الإنساني... هذه الشعوب التاريخية تعود من جديد إلى المركز، وتأخذ مكان الريادة بدلًا من الوعي الأوروبي»[132].

الغريب في الأمر هو أن كل ما وقع ويقع من «كوارث» في بلادنا وبلاد غيرنا، لم تجعل حنفي يتشكك في توقعاته وأحكامه، ولا في صعود العرب المسلمين وسقوط الغرب!؟ بل نراه يؤكد أن دورة كونية تُتَمم صعود الإسلام والشرق وسقوط الغرب! فيتحدث عن دورة الحضارة الإسلامية والغربية، صعودًا وهبوطًا، على طريقة فهم بعض المذاهب بالدورات الفلكية السبعية، أو العود الدائم للسنة الألفية التي تمتد عند حنفي سبعمئة عام[133]، فدورة الصعود والهبوط الواحدة تستغرق في بلادنا وفي بلد الغرب سبعة قرون، تنتهي فيها مرحلة لتبدأ مرحلة جديدة، بطريقة تبدو مرحلة صعود الغرب تقابل دورة انحطاط في حضارة العرب والمسلمين؛ إذ مضت المرحلة الأولى من الحضارة الإسلامية «من القرن الأول إلى القرن السابع (الهجري)، وهي الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي. ثم بدأت المرحلة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر الهجري، عاشت فيها الحضارة الإسلامية عصر شروح وملخصات... واستمر الأمر حتى بداية

---

(131) المصدر نفسه، ص 768.

(132) المصدر نفسه، ص 773.

(133) قارن مع تحليل ميرسيا إلياد لفكرة العود الأبدي والسنة الألفية في: ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة (بيروت: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991)، ص 69، حيث يقول: «فالإنسان الأسطوري يخاف التاريخ والزمن السردي الخطي، فيهرب منه إلى من يؤكد له الخلود والأبدي، وإلى من يضمن له 'العود الأبدي'، وهو ما يجسده اعتقاده بالأسطورة وممارسته للطقس والسحر». هذا هو مفتاح العقلية البدائية، فهي تسهل عليه الدوران في مسار الأبدية المعاد دائمًا وأبدًا بشكل دوري، يأخذ طابع التجديد الكلي للكون سنويًا، في أعياد رأس السنة، أو يكون أكثر طولًا بالذهاب والعود في الزمن و«يمكن اعتبار الحركات الألفية تطويرًا للسيناريو الميطيقي - الطقسي المتعلق بتجديد العالم دوريًا».

الحركة الإصلاحية الحديثة. ونحن الآن في بداية المرحلة الثالثة، لعلنا نلحق بالعصر الذهبي الأول(134).

انطلق مشروع حنفي التراث والتجديد في مناخ فكري شهد بزوغ الكثير من المشروعات التي تحمل تطلعات إلى مركزية شرقية أو إسلامية تكون بديلًا أو قطبًا مواجهًا للحضارة الغربية. من المشروعات تلك ما قدَّم فيها أنور عبد الملك فكرة الدوائر الحضارية وهبوب «رياح الشرق»، والدائرة الإسلامية والدائرة الصينية - اليابانية، والدعوة إلى نهضة الشرق على أنقاض الغرب، الذي شرع في الأفول منذ اتفاقية يالطا، لتنتقل المبادرة التاريخية إلى الشرق(135). ويتسع الأنا لدى حنفي ليشمل أحيانًا الجنوب بكامله، فتتحول المبارزة الحضارية بين الشمال والجنوب، «فإذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبي (أميركا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا - الولايات المتحدة) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالي، وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من (علم الاستغراب)..»(136). وإذا كانت روح الحضارة قد بدأت من الشرق إلى الغرب، ومن الصين والهند ومصر القديمة وبابل وآشور وكنعان مرورًا باليونان والرومان والعرب والمسلمين، وحطت في الغرب الحديث، «فإنها تعود من جديد إلى الشرق، مرورًا بالحضارة الإسلامية حتى الهند والصين والشرق الحديث. فلا توجد منطقة حضارية باقية إلى الأبد. مدة الدورة سبعة قرون وليس أربعة أجيال كما قال ابن خلدون. لذلك ظهر بعد سبعة قرون في نهاية الدورة الحضارية الإسلامية الأولى وبداية الدورة الحضارية الثانية. وقد يظهر الآن ابن خلدون جديد ينهي الدورة الحضارية الثانية بعد سبعة قرون أخرى، ويبدأ دورة حضارية ثالثة. الأول يصف أسباب الانهيار، والثاني يضع شروط النهضة»(137). ولعل حنفي، في شرحه شروط النهضة العربية الإسلامية، يرى في نفسه ابن خلدون الثاني!

---

(134) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990)، ص 24.

(135) أنور عبد الملك، تغيير العالم، عالم المعرفة؛ 95 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985)، ص 6 و171.

(136) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 777.

(137) حسن حنفي، «تجديد التراث الثقافي،» الاتحاد، 14/ 12/ 2013، <http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=74693>.

لكن، لماذا يشترط حنفي قيام نهضتنا على أفول الغرب؟ ولماذا تنبثق نهضة إسلامية أو عربية أو شرقية بغير الاستفادة والاقتباس من الغرب؟هل مرد هذا إلى أن حنفي يطور بذلك توجهات حسن البنا الذي أعلن في «رسالة النور» «أن دورة التاريخ بلغت من جديد المرحلة التي سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم، هل يختلف هذا، وما قاله حنفي ورؤية شكري مصطفى -رائد جماعة التكفير والهجرة- في كتاب 'التوسعات' من أن حضارة الغرب الحديثة سوف تفني نفسها بحرب ذرية لينفسح المجال لإقامة دولة الإسلام من جديد بالسيف والرمح، وتأويلًا للآية ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: 104)»[138]. فهو يعتقد بدورة شبه ألفية لبزوغ الحضارات وأفولها، وهذا ينطبق على حضارة الإسلام: «لقد مر الأنا بفترتين سابقتين. الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع الهجري، فترة إبداع الحضارة الإسلامية، عندما كان العلماء الأوائل روادًا ومعلمين وكان الآخر مجرد تلميذ متلقٍّ. والثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، عندما تحولنا إلى تلاميذ متلقين علوم الآخر. وانتقل الغرب إلى عصوره الحديثة من القرن الرابع عشر الميلادي عصر إحياء الآداب القديم إلى الخامس عشر، الإصلاح الديني، إلى السادس عشر، النهضة، إلى السابع عشر، العقلانية، إلى الثامن عشر، التنوير، إلى التاسع عشر، العلم، إلى العشرين، الأزمة. فاللحظة الراهنة يتقابل فيها مسار الأنا ومسار الآخر في خطين متعارضين، الأنا صاعد والآخر نازل. وهو ما يؤكده فلاسفة التاريخ في كلتا الحضارتين»[139].

يقدم حنفي تلك الأطروحة عن حتمية صعودنا وسقوطهم، والعالم أصبح على مشارف القرن الحادي والعشرين يتسع لأكثر من مركز حضاري؛ فمن دون ضرب المركز الحضاري الغربي، خرجت شرق آسيا من وضع الأطراف واصطنعت مركزًا، ولم تنتظر خروج الغرب من المركز ولم تنشغل بأفوله[140]. بل إن الغرب عزز مكانته الثقافية والحضارية في زمن مابعد الحداثة، مابعد التصنيع، زمن الحاسوب والهندسة الوراثية والأقمار الصناعية وانطلاق العلوم

(138) يمنى طريف الخولي، «جدل الأنا والآخر في مشروع التراث والتجديد،» في: جدل الأنا والآخر، ص 192.

(139) حنفي، «تجديد التراث الثقافي».

(140) الخولي، «جدل الأنا والآخر،» ص 196.

اللسانية والإنسانية، وأبرز هيمنته العسكرية والاقتصادية والسياسية، وأنماط البناء السياسي فيه.

بل إن الأطروحة الأخطر التي يقدمها حنفي في هذا السياق هي دعوته إلى القطيعة الشاملة مع الحضارة الأوروبية؛ فعلى الرغم من أقواله الكثيرة التي تؤكد الصلات بالثقافة الغربية، وممارسته النظرية التي لا تخرج عن مفاهيم الثقافة الحديثة، فإنه ينكر في إحدى المناسبات على الباحث العربي المسلم ليس الامتناع عن اقتباس المذاهب الغربية فحسب، بل الامتناع أيضًا عن توظيف مناهجها في البحث العلمي، فيجيب عن سؤال هل من المفيد والجائز «أن يستعار المنهج الغربي وحده بدلًا من المذهب» بأن هذا معناه أن «يُضحي بالموضوع في سبيل المنهج وكأن الموضوع لا يفرض منهجه في داخله، وكأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لا منهج لها. بل يصعب في الفلسفة الأوروبية ذاتها التفرقة بين المذهب والمنهج»[141]!

3- الجبهة الثالثة والعبور إلى السياسة

تتمثَّل الجبهة الثالثة لدى حنفي في ما يسمّيه «الواقع أو نظرية التفسير»، وذلك لإعادة بناء الحضارتين، حضارة الموروث وحضارة الوافد معًا، والبدء مجدَّدًا من أصولها الأولى في الوحي، أي في الكتب المقدسة، والهدف من ذلك العملُ على تحويل الوحي إلى علم إنساني عن طريق نظرية في التفسير تكون منطلقًا للوحي. وبواسطة نظرية التفسير يُعاد بناء العلوم التي تنقل طاقة الوحي إلى الإنسان ومنه إلى الواقع، فينكب في البحث أولًا عن منهاج جديد إسلامي يكون بمنزلة أيديولوجيا جديدة. وكان البحث عن هذا المنهاج بمكانة الحدس الأول لحنفي؛ إذ يقول إن هذا الجزء من بحثه «هو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهًا لنا في كل كتاباتنا. وسيتم إخراجه ابتداء من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى تراث»[142]. ثم يُعِدُّ حنفي نفسه للبحث ثانيًا في العهد الجديد، بدءًا من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة بالنسبة

---

(141) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 73.

(142) حنفي، التراث والتجديد، ص 186.

إلى التوراة والإنجيل، باستعمال مناهج النقل التاريخي الشفهي والكتابي «فتتم مراجعة العهد الجديد نشأة وتكوينًا والتمييز بين أقوال المسيح وأقوال الحواريين والفصل بين الكتاب المقدس والتراث الكنسي. وهو نواة التراث الغربي، فالتراث الغربي كله ما هو إلّا رد فعل هذه النواة الأولى»[143]. ويرجع ثالثًا إلى العهد القديم لتحليل الكتاب المقدس لدى اليهود، والتمييز بينه وبين التوراة، ودراسة تطور العقائد عند بني إسرائيل لمواجهة أهل الكتاب، لأن تطور العقائد لدى بني إسرائيل غير مستقل «عن تاريخهم القومي: عصر البطاركة، عصر الأنبياء، عصر التدوين، والعصر الوسيط والعصر الحديث، وقد كانت هذه سنّة علمائنا القدماء في التعرُّض إلى نقد الكتب المقدسة. وما زال المطلب قائمًا. فنحن ما زلنا في مواجهة أهل الكتاب بمواجهتنا لمخاطر الاستعمار والصهيونية»[144]. وفي لحظة ثالثة يعتزم تخصيصها لـ «تفسير القرآن تفسيرًا موضوعيًا» [فهم الحاضربحسب الموضوعات]، يجمع الآيات التي تبحث، على سبيل المثال، عن الإنسان، العقل والمجتمع والتاريخ، وذلك انطلاقًا من فهم «أن الإسلام حليف المواطن في الدفاع عن مصالحه، يسترشد به في قضايا الفقر والحرية والتوحيد والتحرر والثقافة. ويحافظ على الهوية ضد التغريب. وهو عامل تجنيد الجماهير في بلاد الإسلام لتكون حركة إسلامية عامة يمكن أن تضم لها التيارات السياسية»، وأيضًا لأن «الإسلام يجب أن يجمع بين ظهرانيه العلمانيين والماركسيين والليبراليين». لهذا، يدعو حنفي إلى جبهة وطنية عريضة تضم جميع التيارات الفكرية السياسية في الأمة (كتلة تاريخية) تجمع قوى النهضة والتغيير... تجمعهم سبعة أهداف كبرى. وهذه الجبهة تشكل لديه مدخلًا للسياسة ولمفهوم «اليسار الإسلامي».

في هذا الحقل، لم يشرع حنفي في التأليف بطريقة منظمة كما فعل في الجبهة الأولى، على قصورها، (تجديد التراث)، وفي الجبهة الثانية (مقدمة في علم الاستغراب)، بل لا يزال يبحث في الجبهة الثالثة، ولعل مشروعه هو عن اليسار الإسلامي. وربما الأهداف الكبرى السبعة التي توصل إلى صوغها في التحرير والوحدة، عوَّضته الغوص في تفسير الكتب المقدسة، ليبحث عبر النص عن الواقع، وعبر عنوان الوحي عن الحاضر! لكن من الصعب إيجاد صلة واقعية أو

---

(143) المصدر نفسه، ص 185.

(144) المصدر نفسه، ص 185.

منطقية بين هذه الجبهة الثالثة ومفهوم الحاضر ومشكلاته الواقعية على الأرض التي يحبها حنفي كثيرًا؛ فالمكون الثالث للثقافة العربية، الذي ارتبطت به أزمتنا، هو الواقع/ الحاضر، و«التفسير» يستدعي وجود «النص» المعبِّر عن الواقع أو الذي يسهِّل العبور إليه عبر تفسير النص. فحنفي، تبعًا لمخططه، ينتظر الاشتغال على «نصه» ليقوم بتحليله، والنص الذي يمكن أن يطل به على الواقع عبر تفسيره غير موجود، فما هو الحل لهذا المأزق؟

يفترض حنفي أن الثقافة العربية الإسلامية القديمة هي ثقافة النص، غير أن هذا النص، كما يذهب حنفي، مُعطى في أوضاع وأحوال تاريخية معينة ترتبط هي الأخرى بأوضاع وأحوال تاريخية سبقتها، أثّر فيها وتأثّر بها، وهو لا يعبّر عن الواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي للعالم العربي والإسلامي المعاصر. والأمر نفسه يطبّقه على النص الوافد الحديث، فهو تكوّن في أوضاع غريبة عن جسم الثقافة العربية المعاصرة، فلا الأول يعبّر عن واقعنا - بحسب حنفي - إلّا بعد تأويل، ولا الثاني يعبّر عن حياتنا الثقافية إلّا بعد تكييف على طريقة حنفي، و«لم تحوّل الثقافة العربية الواقع المباشر إلى نص محكم جديد يعبّر عنه ويوجّهه ويؤثر فيه. ويجد فيه نصًا جديدًا يعبّر عنه تعبيرًا محكمًا مباشرًا، فيه أحكام الخطابين، الموروث والوافد، وفيه مباشرة الخطاب الديني والسياسي. ولمّا كان الواقع هو ذاته نصًا مباشرًا، ومصدر كل نص ونشأته، «ظل الواقع في الثقافة العربية بلا قراءة وبلا صياغة فتأزم واستعصى»[145]. ويحيلنا في حديثه عن الحاضر أو الواقع إلى نص لم يُكتب بعد، لعله ينتظر «نصه» هو كي يكتمل ليقدمه على أنه صورة الواقع/ الحاضر! فيؤكد أن الواقع/ الحاضر يتمثّل في إيجاد نظرية تفسر الواقع، وتعتمد على خبرات الأنا في تحليل خبراتها مع الواقع المباشر عن طريق الفينومنولوجيا!؟

لم يعمل حنفي، كما وعد، على النصوص الموحى بها، فلم يؤوّلها ليفسِّر الواقع أو ليقترب منه. وخلاصة ما قام به هي أنه اتجه مباشرة وحدد المهمات الكبرى التي يفرضها الواقع/ الحاضر، وشرع في بناء استراتيجيا كبرى في الاجتماع والسياسة، ترتكز على اعتقاده ببزوغ ميلاد نهضة جديدة للعرب والمسلمين، بل الشرق كله في مواجهة الغرب وحضارته الآفلة! عنوان هذه النهضة الكبرى

---

(145) حنفي، هموم الفكر والوطن، ص 99-100.

التي ستمتد سبعمئة عام، ويكون الغرب فيها قد غرق في الظلمات سبعمئة عام، بالتوازي مع نهضة العرب[146]!

أ- الصعود الدوري للحضارة: دورة النهضة الإسلامية

الانبعاث الإسلامي عند حنفي حدث ضخم في التاريخ البشري، يُعيد قيادة البشرية إلى الأمة الإسلامية، لتصبح البديل التاريخي للحضارة الغربية الراهنة الآفلة. إذ مر التاريخ بثلاثة أطوار كبرى، استغرق كلٌّ منها سبعة قرون. بدأ الطور الأول بالبعثة النبوية وانتهى بنهاية القرن السابع الهجري. وبدأ الطور الثاني بالقرن الثامن الهجري وانتهى بالقرن الثاني عشر الهجري. أمّا الطور الثالث، فبدأ في عصرنا الراهن، وسيمتد إلى القرن الواحد والعشرين الهجري. في هذا الطور الأخير، سيحقق الإسلام نهضته العظمى الثانية، وستكون الأمة الإسلامية طليعة البشرية الجديدة وقيادتها. ويرى حنفي أن هذا المد يتطلب سعي الفكر إلى فهم الغرب في إطاره وتطوره التاريخي ليتسنى التحرر من هيمنته ومركزيته. عندئذٍ فحسب يمكن مواجهة هذا الغرب والتعامل معه!

الانبعاث الإسلامي، في نظر حنفي، قانون تاريخي وضرورة حضارية وبديل موضوعي للمركزية الغربية الراهنة الآفلة؛ فهو مد تاريخي يحاول أن يقيم دورة ثانية للإسلام، «هذا المد الإسلامي - بهذا المعنى - حتمية تاريخية، إلّا أن التاريخ لا يسير طبقًا لقانون حتمي فقط، إن لم تزدوج [الحتمية] مع إرادة وحرية وعمل وجماهير وجهد حتى تلتقي... والقانون التاريخي مع الإرادة والوعي الإنساني والاجتماعي، وعندها تتحقق الثورة المنشودة»[147]. والحقيقة أن الحركة الإسلامية المعاصرة إنما تعبّر عن بداية مرحلة تاريخية ثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية[148]، فتلتقي بصعودها الحتمية التاريخية بالوعي

(146) توقف حد استشراف حنفي للمستقبل عند السبعمئة عام الناهضة، فهل سنغرق بعدها في الظلمة أم في النور؟ لم يجب حنفي عن هذا السؤال!

(147) عبد المنعم تليمة، «مشكل مصر بين الشرعي (الديني) والمدني في أنظار حسن حنفي السياسية،» في: **جدل الأنا والآخر**، ص 268-269.

(148) حنفي بالاشتراك مع الجابري. ص232. يقول: «فقد انقضت المرحلة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع، وهي الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي منذ نشأتها وتطورها وبلوغها=

والإرادة! أمّا رمز نهوض هذه الحقبة من تاريخ الحضارة الإسلامية، فهو الحركة الإسلامية المعاصرة التي تعبّر عن بداية مرحلة تاريخية تصبح فيها «الجماهير ضد اللامبالاة»[149].

ب- في السياسة: اليسار الإسلامي

خلص حنفي، بعد عرضه لمسارمشروع النهضة وانحساره وتفككه إلى تيار أصولي وتيار تحديثي تغريبي، إلى محاولة تجاوز هذه الوضعية عن طريق بناء مشروع إصلاحي جديد، يتحجم فيه الغرب. وأطلق على مشروعه اسم «اليسار الإسلامي»، وهدفه هو «مقاومة التخلف والاستعمار، والدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، وتوحيد المسلمين في الجامعة الإسلامية أو الجامعة الشرقية»[150]، معتبرًا اليسار الإسلامي امتدادًا طبيعيًا للجهد السابق المبذول في سبيل الإصلاح، بل للجهد الفكري السابق كله، إذ قال: «فلأول مرة منذ ابن رشد في الفلسفة والمعتزلة في أصول الدين، والشاطبي في أصول الفقه، وابن خلدون في التاريخ وابن تيمية في الفقه، تعاد صياغة التفكير الديني»[151]. وانطلاقًا من ذلك، قدّم حنفي مشروعًا إسلاميًا يساريًا يهدف إلى «1- تحقيق مجتمع لا طبقي تسوده العدالة الاجتماعية. 2- إرساء الحريات الديمقراطية والمشاركة السياسية. 3- تحرير البلاد الإسلامية المستعمَرة. 4- إقامة وحدة إسلامية على مراحل. 5- اعتماد سياسة وطنية غير منحازة. 6- تدعيم ثورة المستضعفين»[152]. فاقترح

= الذروة في القرن الرابع الهجري ثم بداية الانهيار بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية.. ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن ليؤرخ للمرحلة الأولى بداية وتطورًا وانهيارًا. ثم بدأت المرحلة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر الهجري. عاشت فيها الحضارة الإسلامية عصر الشروح والملخصات. واستمر الأمر كذلك حتى بداية الحركات الإصلاحية الحديثة في نهاية هذه المرحلة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين. ونحن الآن في بداية المرحلة الثالثة. نستأنف حركة الإصلاح التي ظهرت في آخر المرحلة الثانية لعلنا نلحق بالعصر الذهبي الأول في القرن الرابع الهجري قمة السبعة في المرحلة الأولى».

(149) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 24-25.

(150) حسن حنفي، «ماذا يعني اليسار الإسلامي،» اليسار الإسلامي (القاهرة)، العدد 15 (كانون الثاني/يناير 1981)، ص 5.

(151) المصدر نفسه، ص 6.

(152) المصدر نفسه، ص 27-28.

في حواره مع الجابري أن يتجه حوارهما نحو الواقع مباشرة وليس النظرية: «فإن واقعنا الراهن يواجهنا بتحديات رئيسية سبعة، وهي مرتّبة طبقًا للأهمية على النحو التالي: 1- تحرير الأرض.. 2- الحريات العامة.. 3- العدالة الاجتماعية.. 4- الوحدة مقابل التجزئة.. 5- الهوية مقابل التغريب.. 6- التقدم في مواجهة التخلف.. 7- تجنيد الجماهير ضد اللامبالاة»[153]؛ فالتراث هو «نظرية الواقع، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته، وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع، فكلا المنهجين، النازل والصاعد، يؤديان نفس النتيجة إن تم تطبيقهما معًا وليس كلّ منهما على انفراد»[154].

ثم يذكّر حنفي بالفروق بين النهضة القديمة المرتبطة ببزوغ الإسلام، والنهضة الراهنة التي يتنطح هو للقيام بمستلزماتها الفكرية والمنهجية والسلوكية، فيقول: «إن موقفنا الحضاري الأول قد قام إثر حركات من الغزو والفتح لسيادة الأرض، وبعد تكوين جماعة مؤتلفة نظمت نفسها وأصبح لها كيان دولة. وفي وضعنا الحضاري الحالي، بعد أن فقدنا السيادة على الأرض في فترة الاستعمار الأخيرة وبدأنا حركات التحرر»[155]؛ فالنهضة القديمة مرتبطة ببزوغ الإسلام، بينما النهضة الراهنة متعلقة بالدفاع عن الأرض والحرية، إذ «نشأ الوعي الحضاري الأول بعد تلقّي الوحي، أي بعد الحصول على فكر جاهز أو على ما نقول بلغة العصر على أيديولوجية واضحة المعالم تنبت من الوقائع التي عرضت للناس (أسباب النزول)، وفي نفس الوقت مبادئ عامة تصلح أساسًا للتشريع. وفي موقفنا الحضاري اليوم نبحث عن أيديولوجية ونحاول توضيح معالمها»[156]. ويرتبط مضمونها بأهدافه السبعة الشهيرة الآنفة الذكر.

يطل حنفي إذًا على مشارف ما يعتبره انطلاق حقبة النهضة الحضارية العربية الإسلامية التي ستدوم سبعمئة عام مقبلة، ويقوم بمهمة رافعة النهضة والتحضير لشروطها الفكرية (نظريته في التراث والتجديد)، والحركية السياسية في تأسيس

---

(153) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 11-13، قارن مع: حنفي، الدين والثورة، ج 7، ص 307-310.

(154) حنفي، التراث والتجديد، ص 28.

(155) حنفي، قضايا معاصرة، ص 54-55.

(156) المصدر نفسه، ص 54-55.

«اليسار الإسلامي» كنواة للكتلة التاريخية التي تجمع جميع التيارات الفكرية - السياسية للأمة.

ينطلق حنفي من التمييز بين اللاهوت القديم واللاهوت الجديد؛ فإذا كان الأول يهتم بقضايا ذات الله وصفاته، فإن الثاني أصبح يهتم بقضايا الناس الاجتماعية والاقتصادية على الأرض لا في السماء، ويهتم بقضايا التخلف والبطالة ومشكلات الزراعة والتصنيع والبيئة وطرائق التنمية والتعليم. بذلك ظهرت أشكال جديدة من اللاهوت: لاهوت التقدم، لاهوت الحضارة، لاهوت العمل، وبعبارة أخرى لاهوت التنمية الذي يهدف إلى المساهمة الفاعلة من أجل ازدهار المجتمعات..[157]، وبذلك يحيل اللاهوت إلى السياسي والتنموي والوطني والأرضي، إلى حد لا يبقى من اللاهوت إلا الاسم فحسب: «لأنه إذا كانت هناك فلسفة فهي فلسفة الأرض، أو رواية فهي رواية الأرض، أو فقه فهو فقه الأرض. وإذا أسسنا لاهوتًا فهو لاهوت التحرر. وإذا أقمنا فلسفة فهي فلسفة التحرر. وإذا أنشأنا تصوفًا فهو تصوف الثورة. وإذا شرعنا فقهًا فهو فقه النضال. وإذا فسرنا دينًا فهو دين التنمية»[158]. غير أن التحدي الأكبر الذي يقف أمام هذا التحول في اتجاه «الفقه» هو فك الارتباط بين أيديولوجية السلطة التي ترى نفسها فوق المقاييس والنواقص كلها، وأيديولوجية الاستسلام. وبعد عملية فك الارتباط هذه تأتي عملية إعادة بناء الفكر العربي وصوغه لمصلحة المجتمع العربي، وسبيل ذلك هو تحويل أيديولوجية السلطة إلى أيديولوجية جماهير ترفض الاستسلام وتعمل على تحرير الأرض والإنسان، وضمان الوطن وقراره المستقل، وتحقيق العدالة الاجتماعية لعموم المواطنين، وحشد الجماهير في عملية البناء وتوظيف الطاقات كلها لمصلحة النهضة. ولتحقيق هذه الأهداف، يبشر حنفي بـ «اليسار الإسلامي»، وارث «أيديولوجيا المعارضات المستمرة في تراثنا العربي - الإسلامي»، ويتكفل أن يكون معبرًا عن هذا التيار المهمَّش في تاريخنا، وعن الأغلبية الصامتة والمقهورة في عصرنا، ويصوغ لليسار الإسلامي برنامجًا سياسيًا أيديولوجيًا محدد المعالم تقريبًا، في فترة يتوقع قيام النهضة الثانية للحضارة الإسلامية بعد النهضة الأولى في

---

(157) أبو الخير، حسن حنفي، ص 105.

(158) حنفي، التراث والتجديد، ص 44 وما بعدها.

القرون السبعة الأولى[159]. وفي سبيل تأليف أيديولوجية التغيير هذه، يشرع حنفي في إعادة قراءة التراث، لإبراز التراث العقلاني المعارض، ويستثمر فيه عقلانية المعتزلة ودعوتهم إلى الحرية والمسؤولية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعاني انتفاضة الخوارج ومعارضتهم لأنظمة الحكم الجائرة، فيصرح بأنه يريد «إسلامًا ينفع الناس، إسلامًا يعتمد العقل ويذكي في المسلمين روح المسؤولية والاعتماد على النفس، وروح المعارضة بدل الخنوع لعقيدة الجبر»[160].

ج- الإسلامية مرحلة تاريخية

أعلن حنفي «أن الحركة الإسلامية المعاصرة إنما تعبّرعن بداية مرحلة تاريخية ثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية»، وأن «الإسلامية» هي عنوان المرحلة الراهنة التي يتطلع فيها حنفي إلى النهضة على حساب أفول الغرب وتقهقره. فلما قامت الثورة الكمالية وأنهت الخلافة، «دفع ذلك إلى رد فعل مضاد فنشأت الحركة السلفية تدعو إلى التمسك بالأصول عند رشيد رضا فخفتت حدة الإصلاح». ولما قامت حركات الاستقلال، وتكوين أحزاب وطنية جماهيرية، «نشأت حركة الإخوان المسلمين لتحقيق حلم الأفغاني لتأسيس حزب ثوري جماهيري يحقق برنامج الإصلاح. ثم قامت الثورة الوطنية في مصر 1952 بقيادة الضباط الأحرار، ونشأ الصراع على السلطة بين النخب الثورية الجديدة وبين التنظيم الشعبي الإخواني»، وحدث الصدام «وخسر الإخوان وأُدخلوا السجون. وتحول سيد قطب من مفكر 'العدالة الاجتماعية في الإسلام' و'معركة الإسلام والرأسمالية' و'السلام العالمي والإسلام' إلى كاتب 'معالم في الطريق'. نشأت الجماعات الإسلامية في ظلمات السجون. فخرجت غاضبة منتقمة. ترفض الأيديولوجيا العلمانية من أساسها. والليبرالية أو الاشتراكية أو القومية أو الناصرية أو الماركسية. تريد هدم كل شيء لتبدأ البناء من جديد، تقويض مجتمع الكفر لإقامة مجتمع الإيمان، إنهاء الجاهلية وبداية الإسلام»[161].

---

(159) صلاح سالم، «فكر حسن حنفي في ميزان النقد: جدل الأنا والآخر وسؤال الهوية العربية!،» الحياة، 13/ 7/ 1998.

(160) قيس خزعل جواد، مقدّم ومحاور، «الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي،» مجلة الوحدة (المجلس القومي للثقافة العربية - باريس)، العدد 6 (آذار/ مارس 1985)، ص 125 وما بعدها.

(161) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 25.

إن أسباب صعود الحركات الإسلامية هي «فشل الحركات العلمانية للتحديث سواء الليبرالية... وضعف القومية العربية بعد أن خفت صوتها، ونقصتها الزعامة، وخرجت مصر من قلبها. ووقعت الماركسية في الاقتتال بين الرفاق. فلم يجد الناس بديلًا إلّا سماع نداء الحركة الإسلامية التي تقول عن حق، إن الأمة جربت كل شيء وفشلت إلّا الإسلام الذي لم تجربه في تاريخها الحديث مع أنها جربته في تاريخها القديم ونجحت فيه»[162]. ويميز حنفي بين الوجهين الرئيسين للحركة الإسلامية: «فقد تنوعت الأصولية الإسلامية وتعددت مظاهرها في علاقتها بالعصر طبقًا لظروفها في كل قطر. وانقسمت إلى جناحين، محافظ وتقليدي، وهو الغالب، وتقدمي تحرري وهو الأقل. يميني بارز ويساري»[163]. ينتقد الأولى، ويشيد بالثانية التي يضع نفسه في صفها. فالأولى المحافظة «أصبحت إلهية تبدأ بالدفاع عن حقوق الله أكثر منها إنسانية تدافع عن حقوق الإنسان. وكأن الله ليس غنيًا عن العالمين، وكأن الدين غاية في ذاته وليس وسيلة لتحقيق مصالح البشر. وهي نصّية تبدأ بتطبيق حرفي للنصوص الدينية دون مراعاة ظروف العصر ومقاصد الشريعة وحاجات الناس، وكأن الواقع لم يكن أساسًا لنشأة النص كما هو معروف في (أسباب النزول).. لذلك غلب عليها الاستنباط أكثر من الاستقراء، والأصول أكثر من الفروع، والمبادئ أكثر من الوقائع»[164]. أمّا الجناح التقدمي، «فإنه ما زال محاصرًا، تكفّره الأصولية الإسلامية، وتجعله ماركسية مقنّعة وبالتالي فهو نفاق. وتعارضه الحركة العلمانية لأنه يشد البساط من تحت أقدامها، وتعتبره منافسًا خطيرًا لأنه يجمع بين الحسنيين: أهداف الأمة وثقافتها الوطنية، الغاية والوسيلة. ومع ذلك، تراه ماركسيًا إلى المنتصف، تنقصه خطوة كي يصبح ماركسيًا كاملًا. أمّا النظم القائمة، فتجعله إخوانيًا شيوعيًا أو ماركسيًا إسلاميًا يجمع بين الخطرين معًا، الإسلام والماركسية»[165].

هذا التيار اليساري الإسلامي هو وارث الإصلاحية الإسلامية، وفي هذا

---

(162) المصدر نفسه، ص 25-26. يتجاهل حنفي تجربة الإسلام في السودان والصومال وأفغانستان، وفي غزة، وإيران!

(163) المصدر نفسه، ص 26.

(164) المصدر نفسه، ص 26.

(165) المصدر نفسه، ص 27-28.

الإطار صرح حنفي: «أنشأت مجلة اليسار الإسلامي ووضعت صورة الأفغاني باعتباره أبي الروحي قبل سيد قطب». ويؤكد أن هذا اليسار الإسلامي «أبعد من أن يكون حزبًا أو تيارًا عابرًا، إنما هو يشكل في حد ذاته ميلادًا ليقظة الإسلام مجددًا»، فكتب بمناسبة إصدار العدد الأول من مجلة اليسار الإسلامي: «جَعَلت الآية القرآنية (ونريد أن نمنَّ على الذين استُضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) كشعار للمجلة، لأننا نحن والمجلة تعبير عن مشروع حضاري، لأن اليسار الإسلامي، حسب اعتقادي، لا أقول حتمية تاريخية حتى لا أهضم حق الحرية الإنسانية، ولكنه ضرورة حضارية. فالمد الإسلامي الآن مد تاريخي يحاول أن يُقيم دورة ثانية للإسلام نحن الآن في فجرها. وهي بهذا المعنى حتمية تاريخية. إلّا أن التاريخ لا يسير طبقًا لقانون حتمي فقط إن لم يزدوج مع إرادة وحرية. حتى تلتقي الحتمية التاريخية مع الإرادة والوعي الإنساني والاجتماعي، وعندها يمكن أن نحقق ثورتنا المنشودة»[166].

غير أن هذه الحركة التي يبدأ فيها تاريخ «الزمان» الناهض، لا تقوم لها قائمة من دون أن تمتلك أيديولوجية حسن حنفي نفسه، في أبعادها الثلاثة: إعادة بناء التراث، نقد الغرب (الاستغراب)، انطلاق اليسار الإسلامي. يتحدث حنفي بلا لبس، فيقول إن «اليسار الإسلامي عبارة عن حركة تاريخية جماهيرية ثقافية حضارية اجتماعية سياسية، وثقافتنا ترتكز على ثلاثة أصول: أولًا التراث القديم، ثانيًا التراث الغربي، ثالثًا القرآن» (أو تفسير حنفي للقرآن لفهم الحاضر - الكيلاني[167]. ويقول بوضوح إن «مهمتي إقالة الكبوة، ووضع أسس لنهضة ثابتة ودائمة ومستمرة»[168].

د- استخراج مفهوم الدولة من الوحي/ التاريخ الفرد

يتعامل حنفي مع مفاهيم فلسفة أصول الدين بطريقة تسمح له بالانتقال من هذه المفاهيم، بذريعة «التجديد»، إلى نتائج مبتكَرة تصل إلى مفاهيم الدولة ومشتقاتها. يقول شارحًا: «تكشف العقليات والسمعيات أو الإلهيات والنبوات،

---

(166) حنفي، الدين والثورة، ج 7، ص 284.

(167) المصدر نفسه، ج 7، ص 284-285.

(168) المصدر نفسه، ج 7، ص 330.

وهما الشقان الأساسيان في علم أصول الدين، عن الموضوعين الرئيسيين فيه، وهما الإنسان والتاريخ، وإن بديا غير ظاهرين مغتربين، الإنسان مغترب في الذات والصفات والأفعال [يقصد في الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها]، والتاريخ مغترب في النبوة والمعاد، محاصر بين الماضي والمستقبل ومحصور بين إيمان العامة وفردية الإمام»[169]؛ فالحديث عن النبوة والمعاد عند حنفي هو تخارج للتاريخ الإنساني، تاريخ الحاضر والمستقبل المأمول، وهذا وذاك تجليات للتاريخ الإنساني كما هو واقع أو مأمول، وتخلُّع له. كما أن التاريخ الإنساني نفسه يصبح لدى حنفي معبّرًا عن الوحي ومجسدًا له، فيلتصق الوحي بالتاريخ، فلا يمكن ملامسته كمعطى مفارق له. ينتقل من ذلك ليقرر: «النبوة تشير إلى تطور الوحي في الماضي، والوحي هو التاريخ، والمعاد يشير إلى تاريخ الإنسانية في المستقبل. وكلاهما يكون التاريخ العام للإنسانية جمعاء، ماضيها ومستقبلها. ثم يَبرز الفرد في التاريخ في الأسماء والأحكام في بعديّ النظر والعمل. كما تظهر الدولة بعد الفرد في صيغة الإمام»[170]. يعود حنفي ليمزج اللغة الهيغلية بالفيورباخية ليولِّد الدولة من مفهوم النبوة والمعاد وتاريخ الوحي، وهي المرة النادرة التي يتعرض فيها لموضوع الدولة بما هي دولة: «يظهر التاريخ المتعين في الفرد والدولة منبثقًا من التاريخ العام... ولمّا كان الفرد يعيش مع آخرين، نشأت الدولة كامتداد للفرد، وأصبحت الدولة هي المحققة للتاريخ العام والمحولة له إلى تاريخ خاص لمجتمع بعينه في مرحلة تاريخية بعينها. فالدولة باعتبارها ممثلًا للأفراد هي الوريث الوحيد للتاريخ العام»[171].

هـ- نقد دولة (الحدود) واختيار أنموذج (ناصري/ ماليزي) للسلطة مطعَّم بالحرية

ينتقد حنفي من يتهم الإسلاميين بأنهم اختاروا أنموذج «دولة الحدود»، فيكتب متهكمًا: «فواقعنا المنهار وجد في تراثنا القديم ما يبرر له انهياره ويؤكده، وكأننا لا نختار من القديم إلّا ما نريد ونبغي. وإذا طبقنا الإسلام، وأردنا إعادة

(169) حنفي، التراث والتجديد، ج 4، ص 5.

(170) المصدر نفسه، ج 4، ص 5.

(171) المصدر نفسه، ج 4، ص 5-6.

الدولة الإسلامية بدأنا بقانون العقوبات وكأن الغاية هي العقوبة وليست وسيلة، وكأن المسلم يُعاقَب وهو لا يعيش في دولة إسلامية، ولم ينشأ نشأة إسلامية، نطلب منه واجباته قبل أن تُعطى إليه حقوقه. وإذا أردنا تطبيق الإسلام بدأنا بالمحرمات، ونادينا بتحريم الخمور، وكأن الإسلام أساسًا هو دولة المحرمات دون أن نبدأ بالمبيحات حتى ينعم الناس بالعالم ويبتهجوا بالطبيعة... وإذا طبّقنا الإسلام بدأنا بقانون الأحوال الشخصية، الزواج والطلاق، والخطوبة والمهر، والخلوة والمحارم، أمّا النظام الاقتصادي الإسلامي فنطويه إلى ما وراء ظهورنا ونترك للحاكم أن يفعل ما يشاء، ونرضى بأي حكم، ونطيع أي نظام، وكأن الدولة الإسلامية هي الأسرة، وكأن المسلم هو رب الأسرة وليس المواطن الذي يعيش في دولة»[172]. ويعبّر حنفي عن استيائه حين يجد الإسلامي نفسه في موقف الدفاع تجاه الحدود، واتهام بعض الغربيين لها بأنها تعدٍ على حقوق الإنسان الجسدية»، مع أن الشريعة أيضًا تطلب درء الحدود بالشبهات، والتعزير في يد الإمام للتخفيف أو للتشديد طبقًا لطبيعة الموقف، فيتساءل متهربًا من هذه الوضعية ومن الأسئلة الفعلية التي تثيرها، فيقول: «أين حقوقه في بيت المال للتعليم والعلاج والسكن والتأمين ضد البطالة قبل أن تقطع يد السارق؟ والقصاص عليه خلاف لدى فقهاء القانون. قد لا يتقبّل العقل في أفقه الضيق القصاص. وقد يعتبره انتهاكًا لحقوق الإنسان، حق الإنسان في الحياة. أمّا إذا كان القتيل من أهله، [مثل] ابنه أو ابنته، أبيه أو أمه، أخيه أو أخته، قريبه أو قريبته، فإنه يقبل القصاص. والحقيقة أن الحد لا يُطبق إلّا إذا توافرت شروطه. وللإنسان حاجات ضرورية». ثم يعود ليقول: «وهناك أوضاع اجتماعية قضى عليها الزمن وانتهت بفعل التاريخ، مثل الرق والغنائم والسبايا. وهي ما زالت موجودة في كتب الفقه، قديمًا وحديثًا... فقد انتهى الرق بفعل الزمن، وألغي الرق من حياة الشعوب بعد الحرب الأهلية الأميركية في القرن التاسع عشر. ومنعت قوانين جنيف لأسرى الحرب أوضاع السبايا والغنائم. والغنائم، وهي عتاد الحرب، ملك الدولة الغالبة. وهناك بعض النظم القديمة أيضًا تجاوزها الزمن بفعل المساواة الأولية بين البشر، مثل وصف بعض المواطنين في الدول بأنهم (أهل ذمة). فلم يعد في العصر الحديث التمييز بين المواطنين قائمًا طبقًا للدين أو المذهب أو الطائفة. فالكل سواء أمام القانون.

---

(172) المصدر نفسه، ص 15-16.

فالنظام الاجتماعي في بعض جوانبه يكون تاريخيًا، يتطور مع التاريخ وجودًا وعدمًا أو إعادة صياغة، كما فعلت الشريعة الإسلامية مع الشرائع السابقة، ومنها اليهودية. وهي في الأصل أيضًا تشريع من السماء»[173]. إن حنفي هنا يتهرَّب من المشكلةالتي لاتتعلق بمسألة هل كانت تلك القوانين متقادمة وتجاوزتها القوانين الحديثة، بل هل كانت مطلوبة وشرعية!

يضيق حنفي ذرعًا بمفهومي «الدولة المدنية» و«الدولة الإسلامية» على السواء، ويختار في النهاية أنموذجًا دولاتيًا شبيهًا بالأنموذج الناصري، مع إضافة الحريات العامة، ويلاحظ أن التفسيرات المتباينة لمصطلحي «الدولة المدنية» و«الدولة الإسلامية» دفعت إلى مزيد من الخلافات بين التيارات السياسية؛ فـ«الكل يتخذه ذريعة للتعبير عن مواقف مسبقة غير معلنة. المدافعون عن الدولة الإسلامية يتخذونه ذريعة للوصول إلى الحكم عن طريق تملق أذواق الجماهير. فمَن مِنَ الناس يرفض الدولة الإسلامية، بمعناها الصحيح، دولة الرسول والخلفاء الراشدين؟ والمدافعون عن الدولة المدنية، وغالبيتهم من الأقباط والليبراليين، يتخذون الموضوع ذريعة خوفًا من وهم اضطهاد الأغلبية للأقلية. ويفجر هذا الخلاف النعرة الطائفية بين المسلمين والأقباط. ويتحول الموضوع إلى همٍّ نظري خالص عند بعض المثقفين من الجانبين دفاعًا عن الدولة المدنية الحديثة»[174]. ويُرجع حنفي الخلاف كله إلى الالتباس الذي يثيره معنى الدولة الإسلامية، والتصاقه بالتالي بتطبيق الحدود (قطع اليد والجَلد والرجم)، فيتدخل ليطمئن الخائفين بالإشارة إلى أنه مع الشريعة والحدود نظريًا، غير أنه يضع شروطًا يتعذر تلبيتها، فيُبطل هذه الحدود عمليًا تحت مسميات إسلامية، مثل الحكم بشيء مع وقف التنفيذ، ليصل في الخاتمة إلى اقتباس أسس الدولة الحديثة الديمقراطية، تحت تسميات إسلامية و«مقاصد الشريعة»؛ فـ«الشريعة الإسلامية ليست فقط واجبات، بل هي أيضًا حقوق. والحدود عقوبات للتقصير في أداء الواجبات واجتناب المنهيات. فأين الحقوق؟ فلا تقطع يد سارق عن جوع أو عري أو مرض... ولا قصاص إذا غاب الأمن عن الطريق. فلكل حد سبب وشرط ومانع كما يقول الفقهاء. وبعض الأسباب

(173) حسن حنفي، «حقوق الإنسان: رؤية أخرى،» موقع التجديد العربي الإلكتروني (13 كانون الأول/ ديسمبر 2013)، <http://www.arabrenewal.info/20100611141303/48387.html>.

(174) المصدر نفسه.

والشروط اليوم غير متوافرة. وقد أبطل عمر سهم المؤلفة قلوبهم المنصوص عليه في القرآن الكريم». ثم يعلق قائلًا: «يا ليت الشريعة تكون أحد مصادر التشريع مع القانون الطبيعي والعرف في كل المجالات وليس فقط في العقوبات». ويختم محاجته متصالحًا مع مفهوم الدولة الديمقراطي العلمانية، وعاملًا على التوفيق (أو التلفيق) بين ما يسمّيه الدولة الإسلامية والدولة المدنية، فيقول: «فالدولة مفهوم لا دين له. يتحقق في مؤسسات ونظم سياسية لا دين لها. الناس هم الذين لهم دين. كما أن الدولة تقوم على المساواة التامة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن الدين أو العرق أو اللغة أو الثقافة. وتصنيف المواطنين طبقًا للدين طعن في المواطَنة. صحيح أن غالبية المصريين من المسلمين، وأن الأقلية من الأقباط، ولكن ذلك إحصاء يقوم على مبدأ خاطئ، لأن الدين ليس عنصرًا في المواطنة. أمّا تصنيفهم طبقًا للتعليم والأمية، للعمل والبطالة، لسكان العشوائيات والأحياء الراقية، للمهنة، الزراعة أو الصناعة، للقطاع، عام أو خاص، فهو تصنيف صحيح. الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله، أمّا المواطنة فهي علاقة عامة بين المواطنين وبين المواطنين والدولة. وينطبق على الجميع قانون الاستحقاق، كل حسب عمله، وليس دينه أو طائفته أو منصبه أو عائلته أو عشيرته أو مدى قربه أو بعده عن سدة الحكم... وعلى هذا النحو تكون الدولة الإسلامية دولة مدنية بالأصالة، والدولة المدنية دولة إسلامية بالأصالة. فليس في الإسلام سلطة دينية مثلما كانت الكنيسة قديمًا»[175]. وردًّا على ما يطالب به البعض من عودة الخلافة الإسلامية قال: «العودة للخلافة الإسلامية ليس مطلبًا، فنحن قادرون على إبداع شكل جديد وليس المطلوب العودة إلى الوراء، ولو توحد المسلمون لاستطاعوا أن يصنعوا شكلًا إسلاميًا جديدًا يتواءم مع تحديات عصر نعيشه وليست هناك ضرورة للعودة لنظام الخلافة، فما كان يصلح للماضي بالقطع لا يصلح للحاضر ولا للمستقبل، خصوصًا أن العالم الإسلامي الآن كبير ومتسع»[176]. ثم يعود ليناقش مبدأ تطبيق الشرع الإسلامي، فيقول إنه «ليس مع شبهة أن التشريعات الإسلامية لا تعرف سوى حرفية فقهية، تضحي بالمصالح العامة، وقاسية لا تعرف إلّا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي

(175) المصدر نفسه.

(176) الجندي، «حسن حنفي».

والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا يُطاق. كما أن من بعض مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعارات حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي، دون رعاية لواقع مُتجدد أو لتدرج في التغيير»[177].

غير أنه ينتقل من ذلك ليكمل صورة نظامه المبعثرة، فيتحول إلى الشمولية عبر مفاهيم الاقتصاد والمال المملوكين لله: «فالمال مال الله، والإنسان مُستخلَف فيما بين يديه، تركه الله وديعة عنده، له حق التصرف، وحق الانتفاع وحق الاستثمار، وليس له حق الاكتناز أو الاستغلال أو الاحتكار. فإذا حدث ذلك يكون للإسلام حق التدخل بالمصادرة (أموال السفهاء) والتأميم. ملكية وسائل الإنتاج التي تعم بها البلوى لا يجوز أن تكون فردية، الماء والكلأ (الزراعة)، والنار. ولا يجوز أن يكون المال حكرًا على طبقة الأغنياء (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)، الأرض لمن يفلحها والإنتاج للمنتج، فلا يجوز أخذ جزء من إنتاج المنتج باعتباره فائض قيمة لصاحب رأس المال»[178]. ولا ينسى حنفي هنا الاستناد إلى بعض المفاهيم الماركسية الأساسية (نظرية فائض القيمة) لتأصيل مفاهيمه لنظامه الاشتراكي الإسلامي! ويدعو إلى مجتمع تقشفي، يقترب فيه من الأنموذج السوفياتي أيام الشيوعية التي كانت رائجة صورتها لدى اليسار، مجتمعًا وحزبًا ونخبة وأيديولوجيا، ويشبه «المجتمع الكئيب». تبعًا لذلك، يفسر الإسلامَ ويطوعه إلى ما يعتقده من اشتراكية، فيشار إلى أن «الملكية في الإسلام لله وحده (لله ملك السموات والأرض). والإنسان مُستخلَف فيما أودعه لديه كأمانة له حق الانتفاع بها، وليس له حق الإضرار بالغير. والإسلام يمنع المؤاجرة في الأرض، فهو ضد أن يملك إنسانًا أرضًا ويؤجرها إلى غير يعمل بها، ولكنه يسمح بالاشتراك في زراعة الأرض بمجهود مشترك، ومن ثم فالإسلام أقرب إلى المزارع التعاونية والجماعية (= مزارع الكولخوزات والسولخوزات السوفياتية - الكيلاني). فإذا تذكرنا أن الإسلام يمنع تكديس الأموال وكنزها، ويوصي باستثمارها، يستحيل على المسلم أن يترك وراءه سوى العمل الصالح»[179].

(177) حنفي، من النص إلى الواقع، ج 1، ص 21-22.
(178) حنفي، الدين والثورة، ج 7، ص 327-328.
(179) المصدر نفسه، ج 7، ص 278-283.

يقودنا حنفي في تفكيره هذا إلى مجتمع تقشفي يناقض تمامًا فكرة مجتمع يتوسع في التنمية والتقدم، فلا تنمية من دون استثمار، ولا استثمار من دون تراكم رأس المال وتكدسه، ومن دون التوسع في الاستثمار. إن هذا التفكير يناقض تمامًا «أخلاق الرأسمالية» بمعناها الإيجابي، أي الاكتناز للتوسع في الاستثمار والتنمية الموسعة. وهذا يذكرنا بتحليلات ماكس فيبر (أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، فربما يعتقد حنفي أن من المفترض أن يعيش المجتمع المدني على الكفاف وتتكفل الدولة بالتنمية والاستثمار، بعد أن تملك الأرض وما عليها! ثم يعود القهقرى لينقلنا من مفاهيم الحاكمية لله إلى برنامجه ذي السبعة أهداف: «إنما الحاكمية لله، وتطبيق الشريعة الإسلامية تعنيان بالنسبة لنا مواجهة التحديات المصيرية لعصرنا. وهي أربعة: الأولى تحرير الأرض. فلسطين ولبنان محتلان، وبسيناء قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالمنا العربي والإسلامي قواعد عسكرية أجنبية... والثانية توزيع الثروة... والثالثة حريات الناس، وحقهم في الاجتهاد، والجهر بالرأي. رابعًا، تجنيد الجماهير، وتحويلها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله الذي يدافع عن الحاكمية بهذا المضمون العصري كما تتطلبه مصلحة الأمة وكما يعيشه جيلنا... هذه قضايا العصر، وهذا هو التحدي الحقيقي»[180].

حاول حنفي التوفيق بين مفهوم الشورى والديمقراطية، فأشار إلى أن «الشورى هي الجانب السياسي من نظرية الإسلام في الحكم التي تشمل جوانب سياسية أخرى، بالإضافة إلى الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والقانونية». وأعاد إلى الأذهان «أن الشورى عقد وبيعة واختيار»[181]. كما أنه حاول، بطريقته الخاصة، أن يوفق بين مفهوم «الشورى» والحاكمية لله من جهة والديمقراطية من جهة أخرى؛ فالشورى كنظام «ضد أي نظام سياسي يقوم على تأليه البشر (نظام فرعون مثلًا، الذي قال أنا ربكم الأعلى). فالله وحده هو الملك. وله ملك السموات والأرض، وهو الوارث (ولله ميراث السموات والأرض). وهو الحاكم (فاصبروا حتى يحكم الله بيننا، وهو خير الحاكمين). فينوس بين مفهوم (الحاكمية لله والحكم بالعقد والدستور). فمن جهة، يرفض الإسلام أي نظرية (يحكم فيها البشر)، فالحاكمية لله وحده». بعد هذا، يحاول حنفي أن يعود أدراجه قليلًا، ليسترجع مفاهيمه

---

(180) المصدر نفسه، ج 8، ص 135 وما بعدها.

(181) المصدر نفسه، ج 7، ص 325-326.

الأرضية من عباب التحليق في أعالي حكم الله، فيكتب مذكرًا أن «الإمام ليس ظل الله على الأرض، أو خليفة لله أو حاكمًا باسمه. بل إنه يحكم باسم المسلمين ويستمد سلطته منهم. وهو سلطة تنفيذية خالصة وليس سلطة تشريعية أو قضائية، فالتشريع من القرآن والقضاء منه. ويقوم بالبيعة أهل الحل والعقد وهم من أهل الاختصاص العالمين بالشرع (القرآن والسنّة) وبمصالح المسلمين»[182]. ويؤكد مبدأ الحرية والحكم الدستوري، إذ يرى أن لا توحيد من دون عدل، والعدل يشمل الحرية، فلا عدل من دون حرية وعقل. والحرية عنده تأتي في الأهمية قبل العقل، ثم يأتي العقل فيسند الحرية، والعقل أساس النقل. وصلة الحاكم بالمحكوم عقد اجتماعي يبايُع فيه المحكوم الحاكم، ويطيعه شريطة تطبيق الحاكم لشروط العقد. وإذا خالفه فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[183].

لكن حنفي نراه في حيرة من أمره أمام اختياراته لأنموذج الدولة، فيأخذ على النقاش الدائر في شأن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، وسيطرة الأولى على الثاني، أنه قد يعني إضعاف دور الدولة في حماية المجتمع، فتكاد تبدو له كدعوة مشبوهة أو «كلمة حق يُراد بها باطل»؛ فالوجدان العربي يعاني سيطرة الدولة بالفعل، ويتوق إلى مجتمع ديمقراطي حر، يتمتع فيه المواطن بحقوقه الطبيعية. وهي دعوة براقة مرتبطة بالاستنارة. وفي الحقيقة ربما يُراد بها باطل إذا كان المقصود منها إضعاف الدولة وإزاحتها عن دورها الطبيعي في الحفاظ على الأمن القومي، وتحقيق الانسجام الداخلي بين طبقات المجتمع، والتخطيط لمصلحة الغالبية، والتعبير عن الإجماع الوطني. ثم يقول إن هذه الدعوة ليس مردها إلى مقاومة الاستبداد، بل إلى تأثير العامل الخارجي الوافد من الغرب، مثل النقاش الذي يدور حول السلفية والعلمانية، الدين والعلم، فالمعركة غربية الأصل[184].

يميل حنفي إلى الاعتقاد أن هذا النقاش يستهدف النظام السياسي الشمولي، ولا سيما النظام الناصري: «قد تعني (الدولة) في هذا النقاش الدائر حول سيطرة الدولة على المجتمع وضرورة التخفُّف منها، الدولة في الداخل وليس في

(182) المصدر نفسه، ج 7، ص 327-328.

(183) المصدر نفسه، ج 7، ص 192-195.

(184) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 209-210.

الخارج»، ليقول: «والحقيقة أن الهدف غير المُعلن من هذه الدعوة، الإقلال من سيطرة الدولة على المجتمع، هو استبدال سلطة بأخرى، ونبذ سلطة الدولة الممثِّلة لإرادة المجموع من أجل سلطة الطبقة. كما أن الهدف منها تفتيت سلطة الدولة وإنهاء التخطيط الاقتصادي لصالح (الخصخصة) بدعوى الانفتاح في مقابل الانغلاق، من أجل الدخول في اقتصاديات السوق الحر، والمنافسة والربح وتطبيق اتفاقيات (الغات)... وتحويل الاقتصاد الوطني إلى اقتصاد تابع»[185]. ثم يتجه إلى تصحيح تناول هذه المسألة بالدفاع عن المركزية والتخطيط والتأميم والقطاع العام، على طريقة النظام الناصري في إدارة الدولة والاقتصاد، فينبهنا إلى المحاذير، مقاربًا مفهوم الدولة ووظائفها الملائمة لديه: «لتصحيح النقاش حول (الدولة والمجتمع) بعد استبعاد سياقه الغربي وسوء استغلاله المحلي، يمكن في البداية تحديد معنى الدولة ومعنى المجتمع، فالدولة هي دولة المؤسسة المستقلة، الجامعات والقضاء والصحافة والقوات المسلحة والمجالس النيابية والأحزاب السياسية وأجهزة السلطة التنفيذية، وهي هياكل صورية قائمة بذاتها يملأها النظام السياسي طبقًا لأيديولوجيته واختياراته السياسية... أمّا المجتمع، فهو مجموع الأفراد في تنظيمات مستقلة عن الدولة تعبيرًا عن اختيار الأفراد والجماعات الحر... فالمجتمع يولد مؤسسات وتنظيمات في إطار القانون الذي ينظمها وتحت إشراف الدولة... فالدولة والمجتمع بهذا المعنى واقعان وضرورتان، الأولى صورية والثانية مادية، الأولى من أعلى والثانية من أدنى، الأولى لتحقيق الوحدة في المجتمع، والثانية لتحقيق التعددية». أمّا إجابته عن سؤال أي دولة وأي مجتمع يريد، فهي: «الدولة هي الدولة القوية في الداخل والخارج التي تعطي المواطن الأمن السياسي في الداخل والأمن القومي في الخارج. هي الدولة التي تحقق الانسجام الوطني والتي تجمع الناس إلى كلمة سواء في ميثاق شرف أخلاقي وسياسي واجتماعي، لا يستبعد أحدًا تخوينًا أو تكفيرًا. وهي الدولة التي تجسد مصالح الأغلبية الصامتة، وتدافع عن الملكية العامة لوسائل الإنتاج التي تمس كل مواطن في حاجاته الرئيسية، مثل الصناعات الكبرى والبنوك الوطنية، والقطاع العام المنتج، والتخطيط الاقتصادي»[186].

---

(185) المصدر نفسه، ص 209-210.

(186) المصدر نفسه، ص 211-212.

ما هو الشكل السياسي الذي يرتضيه المسلمون؟يذكّرنا حنفي بأن العرب جربوا حكم الخلافة الراشدة، وما زالوا يحنون إليها، لكن «أصبح هذا الشكل السياسي مثلًا أعلى في التاريخ على الرغم من انتهاء عصره، وتغير الظروف والأحوال، واتساع الرقعة من مجتمع المدينة إلى الأمة ومن المغرب إلى الصين. والهروب إلى الماضي عجز عن مواجهة الواقع. ولكل مرحلة تاريخية شكلها السياسي»[187]. وجرب المسلمون الدول الإمبراطورية الأموية والعباسية والعثمانية، ثم لجأ العرب إلى الدولة القومية، الدولة العربية الواحدة في أشكال متعددة. وأصبحت القومية العربية بديلًا من الأمة الإسلامية بعد أن اضطهدت دولة الخلافة ممثلي الحركة القومية... وانتهت بهزيمة مروعة في عام 1967، وانقلبت على عقبيها بعد وفاة عبد الناصر... وبعد حرب الخليج وقع الصدام بين القومية العربية والدولة الإسلامية.

يخلص حنفي من عرضه لتجربة التاريخ إلى نتيجة مفادها أنه «لا يوجد بديل عن الدولة الوطنية كشكل سياسي، تعددية في الداخل تقوم على ائتلاف وطني ومساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين، ومفتوحة على دول الجوار في تعاون إقليمي عربي إسلامي، أفريقي آسيوي أوروبي في عالم متعدد الأقطاب. والنموذج التركي الماليزي ليس بعيد المنال أو مستحيل التحقق. وهل نموذج الاتحاد الأوروبي بعيد المنال؟»[188].

و- الخلافة/ الإمامة بين الثيوقراطية والعقد الاجتماعي

ينبّه حنفي القارئ إلى أن علم أصول الدين يبدأ بالتوحيد وينتهي بالثورة. ومن الطبيعي عنده «أن ينتهي التوحيد نهاية سياسية وأن ينصب التوحيد في الثورة، والله في العالم. فالإمامة هي الموضوع الذي يربط بين التوحيد والفقه، وبين العقيدة والشريعة وبين التصور والنظام»[189]. وبهذا يضع الإمامة في الأصول وليس في الفروع، «فيتحول الدين إلى سياسة، والتصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة،

---

(187) حسن حنفي، الواقع العربي الراهن (الإسكندرية: دار العين للنشر، 2012)، ص 471-474.

(188) المصدر نفسه، ص 471-474.

(189) حنفي، التراث والتجديد، ج 5، ص 138-140.

والإيمان إلى عمل، والنقل إلى عقل. فإذا وضِعت في الفروع كما ترغب السلطة القائمة التي تشعر باللاشرعية، فسيبعد الناس عن السياسة، فيصبح الجمهور غير مسيّس، وبالتالي تصعب الثورة. وتختار المعارضة نظرية الأصول في مواجهة نظام لا شرعي، فتود إشراك الناس في العمل السياسي وتجنيد الجماهير للقضاء على نظام القهر»[190].

لذلك، يختار حنفي الخيار الثيوقراطي، وينحاز إلى تقريب السياسة إلى مستوى اللاهوت والمقدس، بحجة أن ذلك يدفع إلى الثورة، لكن عندما يصل أصحاب رفع السياسة إلى مستوى الأصول الدينية إلى الحكم (على طريقة أصحاب ولاية الفقيه)، فإنهم سيغلقون باب الثورة والاعتراض والمعارضة، وسيتعاملون مع المعارض تعاملهم مع كافر؟! وفي المقابل، إذا وضعنا الإمامة في مصاف الفروع، ألا يقود هذا إلى إنزال السياسة من مستوى العقيدي المقدس إلى المستوى البشري، وبالتالي تصبح السياسة من شأن الناس العاديين وشأنًا دنيويًا يخص حياتهم ومصيرهم؟! فعلى الرغم من نصوصه الكثيرة التي تشدد على ربط الحكم بالعقد الاجتماعي بالدنيوي والمجتمعي والمصلحي والديمقراطي، فإن حنفي يرفع الشأن السياسي إلى «الأصول» لا إلى الفروع كما دأب على ذلك الفقهُ السنّي بإجماع! ويتساءل حنفي مستنكرًا، ليؤكد أطروحته الثيوقراطية: «كيف تكون الإمامة غير معلومة في الدين وهي الموضوع الأول الذي اختلفت عليه الأمة وكان سبب نشأة علم الأصول؟»[191]، لكن لعل اختلاف الأمة في هذا الأمر شهادة على أنه من شأن البشر.

يحاول حنفي أن يشرح الموقف بالتوفيق بين اعتبار الخلافة من أصول الدين والعقد الاجتماعي، فيكتب: «إذا كان دفع الضرر وجلب المصالح حقًا طبيعيًا وأصلًا عقليًا، فإن الإمامة ما يندفع بها الضرر وما تُجلب بها المصالح، لكن لا يعني ذلك أن الإمام رئيس قاهر ضابط، بل هو واحد من الأمة بايعته على تنفيذ الشرائع والأحكام، تطيعه طالما التزم بعقده، وتخرج عليه إذا أخل بالتزاماته»[192].

---

(190) المصدر نفسه، ج 5، ص 140.

(191) المصدر نفسه، ج 5، ص 141.

(192) المصدر نفسه، ج 5، ص 155.

وفي تعقيبه على آراء الفقهاء ومذاهب المسلمين في شأن سؤال متى تجوز طاعة الإمام ومتى يجوز خلعه، يكتب شارحًا: «ما دام الإمام قد تمت بيعته بناء على اختيار وعقد فإنه يكون مُطاعًا. وطالما التزم بشروط عقد البيعة من طرفه التزمت الأمة بشروط العقد من طرفها. من جانبه تنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها/ ومن جانبها الطاعة له. فطاعة الأمة للإمام ليست مُطلقة بل مشروطة بتنفيذ شروط العقد، والعقد شرعة المتعاقدين. فإذا ما نقض الإمام البيعة فإنه يكون قد نقض العهود والمواثيق التي أخذتها الأمة عليه، ويكون نقضه للبيعة بجوره وظلمه وبغيه أو بعدم تنفيذ أحكام الشريعة. في هذه الحال يتم خلعه، أي سحب البيعة وإعادة الاختيار وفسخ العقد»[193].

يلفت حنفي إلى الترابط بين رفعة التعالي في «علم الكلام» وانحدار الفرد، فيلاحظ أن المقدمات التقليدية لعلم أصول الدين تبدأ «بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله. وهي مقدمات إيمانية خالصة تعبر عن إيمان ذاتي خالص، هو المطلوب إثباته، والبرهنة عليه»، كما «تبدأ المقدمات التقليدية - أيضًا - بتنزيه الله تنزيها مطلقًا. وصفاته المطلقة... فتجد الذات نفسها كلما أمعنت في التعبير عن هذا العالم اللانهائي، وأعلنت عن حيرتها وعجزها... ويظل العالم الأصولي القديم يتغزل في هذه القوة المسيطرة... وبالتالي ينشأ السلطان الديني أولًا ثم السياسي ثانيًا. ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح. ويكون السلطان منفردًا بسلطانه. ومن ثم كان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان»[194]. على هذه المقدمة يؤسس لأطروحة معارِضة مفادها: «والحقيقة أنه لا يحمي الإنسان المعاصر إلّا الوعي الفردي، وتجنيد الجماهير. وكلاهما لا يتم إلّا بالثورة الفعلية. والجماهير الواعية، والطليعة هم رأس الحربة... يُخطئ القدماء عندما يجعلون العلة معلولًا، ونخطئ معهم عندما نعلق مآسينا على مشجب لم يره أحد ولم ينقذ أحدًا»[195].

يضيء حنفي على مقدمة كبرى أخرى، ليُقيم عليها استنتاجاته: «في المقدمات الإيمانية تتحدد علاقة الإنسان بالله ليس فقط على مستوى السلوك

---

(193) المصدر نفس، ج 5، ص 265.

(194) حنفي، التراث والتجديد، ج 1، ص 7-12.

(195) المصدر نفسه، ج 1، ص 7-12.

والعمل. فالإنسان يحمد الله على نعمه... ممّا يجعل العلاقة أحادية الطرف، من واهب إلى موهوب». ثم يخلص إلى نتيجة مفادها: «قد يكون هذا هو السبب في معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منه فضلًا من رئيس على مرؤوس. وحالنا لا يتطلب حمدًا ولا ثناء على أحد بل يقضي رفضًا واعتراضًا، مطالبة وثورة»[196].

ز- الثقافة والتحول الديمقراطي

غير أن حنفي يومئ بعد هذه المحاجة الطويلة إلى أن استقرار حقوق الإنسان في بلادنا يحتاج إلى تغيير في ثقافتنا وفي تأويلنا للنصوص، فيقول: «إن حقوق الإنسان حقوق طبيعية بلا إلزام ولا جزاء، وأساسها موجود في الشرائع السماوية... ولا يمحى اللبس حول ما قد يبدو لبعض غير المتدينين تناقضًا بين شرائع السماء وحقوق الإنسان إلّا بنضال طويل يحوِّل ثقافة المجتمع من التمركز حول التأويل إلى التمركز حول الواقع، حتى تتغير بنية الثقافة الموروثة المسؤولة عن هذا التناقض الظاهر بين فهم بعض النصوص وحقوق الإنسان». ثم يذكرنا بـ «أن الاجتهاد مفتوح على مصراعيه، ليست له حدود حتى ولو كان في إعادة فهم النصوص وتأويلها حتى لا يصبح النص مانعًا منه أو عقبة أمامه. ولا يُستبعد رأي، ولا يُتهم طريق، ولا يُستهجن فكر»[197].

كي يبرر حنفي انكفاءه على الخصوصية، يرجع إلى نظرية هوسرل القائلة باكتمال الشعور الأوروبي ووصوله إلى نهاية تأزمه، وهو ما يستدعي البحث عن أسس بناء عقلانية جديدة خارج الأنموذج الغربي. إن حركة التحرر العالمية في بلدان العالم الثالث هي وحدها التي يمكن أن تقدم الرؤية الجديدة القائمة على العدالة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان وحرياته. تلك المثل التي قامت عليها الحداثة الغربية، ولكنها تخلّت عنها[198]؛ فالمطلوب هو «إرساء فلسفة جديدة للتاريخ تكون الحضارة الأوروبية فيها جزءًا من الماضي، وتوضع في مكانها في تاريخ الإنسانية العام، وتكون الحضارة الأوروبية إحدى حلقاتها وليست ممثلة لها»[199].

---

(196) المصدر نفسه، ج 1، ص 7-12.

(197) حنفي، «حقوق الإنسان».

(198) ولد أباه، «التنوير والتأصيل،» ص 28.

(199) حنفي، في الفكر الغربي، ص 34.

في سبيل الوصول إلى نظرية في الحرية وحقوق الإنسان، بَحثَ حنفي عن «جذور التسلط»، فوجدها في «تسويغ العقل للمعطيات السائدة دون نقدها»، فغلب التسويغ في الدين والسياسة. وإضافة إلى الجذور المعرفية، هناك الجذور «الأنطولوجية» في تصورنا الهرمي للعالم الذي تتفاضل فيه المراتب في القمة والقاعدة، والكمال والنقص، والله والعالم، والسلطان والرعية، وهو ما سمّاه الفارابي «المدينة الفاضلة»؛ فسواء تحدث عن الله والسلطان، والأمير والنبي، والملك والإمام، فإنه يعني الشيء نفسه، وهذا ما سُمِّي عند علماء الاجتماع «المجتمع الأبوي». وتتجلى مظاهر التسلط - لديه - في الزعيم الأوحد، وتحريم العيب في الذات الملكية، وألقاب التعظيم، والمحرمات الثقافية الثلاثة: الدين والسلطة والجنس. كما يمكن الكشف عن جذور التسلط في الموروث الثقافي، وفي مكونات الثقافة العربية، وثقافة السلطة، والنقل عن القدماء أو المحدثين وتسويغ الواقع والدفاع عن فقهاء السلطان والموظفين الأيديولوجيين في جهاز الدولة. وتمتد جذور التسلط إلى مكونات الثقافة العربية، سلطة القديم. وتمتد إلى الثقافة البديلة وسلطة المحدثين، إحساسًا بالنقص ونقلًا للمعارف الجاهزة[200].

أمّا مدخل النهضة العربية الثانية، فيتجلى لديه في «الحرية والثقافة»: «فبعد أن جرب العرب (الضباط الأحرار) وضحّوا بالحرية من أجل مشروع هؤلاء، عليهم الآن أن يبدأوا من الثقافة أولًا... فإن أول ما يحتاج العرب إليه في إعادة بناء ثقافتهم هو التحول من التصور الرأسي للعالم إلى التصور الأفقي. فقد ورثنا تصورًا رأسيًا للعالم، يتصور العلاقة بين الطرفين علاقة الأعلى بالأدنى. نموذجها علاقة الله بالعالم كما تصورها المتكلمون، وعلاقة النفس بالبدن كما تصورها الفلاسفة، وعلاقة النص بالواقع كما تصورها علماء أصول الفقه. واستمر هذا التصور الموروث بالدين الشعبي كما تمارسه العامة. ويظهر هذا التصور الرأسي في لحظات الضعف... وينسد الطريق»[201]. هذا التصور الهرمي يفيد في ثقافة أحادية فحسب، فيستنتج حنفي أن «موروثنا الثقافي الذي يقوم على التصور الهرمي للعالم قد يفيد الثقافة الغربية المعاصرة. والثقافة الغربية المعاصرة التي تقوم على التصور المتساوي قد تفيد ثقافتنا الموروثة. كل ثقافة لديها ما تحتاج

---

(200) حنفي، جذور التسلط، ص 8-9.

(201) المصدر نفسه، ص 14-15.

لدى الثقافة الأخرى لأن الثقافتين تعيشان في لحظتين تاريخيتين مختلفتين، نحن في مرحلة ما قبل الحداثة، والغرب في مرحلة ما بعد الحداثة»[202]. وهذه من المرات النادرة التي يصرح بها حاجة كل من الثقافتين إلى الأخرى!ويتضايف مع هذين التصور الهرمي والرأسي في الثقافة العربية تصورًا ثنائيًا للعالم، الذي يقوم «على ثنائية متعارضة، الحق والباطل، والخطأ والصواب، الرجل والمرأة. وهي بقايا ثنائية شرقية قديمة، موروثة من ديانة فارس، الصراع بين أهريمان وأرمزدا، والنور والظلمة»[203]. ويضيف أيضًا «التصورَ الأحادي للعالم» الذي يعتبره أحد مصادر القهر، وهو التصور الذي يقوم على «الرأي الواحد، والحزب الواحد والرئيس الواحد، والفرقة الناجية»، بينما «التعددية هي الأصل، وحق الاختلاف حق شرعي»[204].

ح- العلمانية والإسلامية

يميل حسن حنفي إلى التعمية على الفروق بين توجهات الإسلاميين والعلمانيين، فيعتقد أنه إذا فُهمت الشعارات على النحو الصحيح فلا خلاف في المضمون بين السلفية والإسلامية، والخلاف في الطريقة أو في المنهج فحسب. وإذا كان تحليل بعض الشعارات السلفية، مثل «الإسلام هو الحل» و«الإسلام هو البديل» و«تطبيق الشريعة الإسلامية»، يؤدي إلى الالتباس، فإن هذه الشعارات لا تختلف كثيرًا من حيث مضمونها إذا حَسُن فهمها عن مقاصد الشعارات العلمانية. ويقول حنفي إن تحليل بعض الشعارات العلمانية، مثل «العقل» و«العلم» و«الإنسان» و«الحرية» و«المجتمع» و«التقدم»، يُظهر أن معانيها موجودة في التراث الإسلامي القديم، فيتساءل باستخفاف: ففيمَ الخلاف إذًا بين السلفية والعلمانية؟ ثم يجيب بإرجاع الأمر كله إلى المنهج واللغة المستخدمة هنا وهناك: «قد يكون الخلاف في المنهج. يستعمل السلفيون المنهج النازل. وهو المنهج النصي الذي يبدأ من النص إلى الواقع، واستنباط الحقيقة المطلقة من النص الحرفي من أجل تطبيقها على واقع جزئي. فالحقيقة معطاة سلفًا،

(202) المصدر نفسه، ص 17 و20-21.

(203) المصدر نفسه، ص 22.

(204) المصدر نفسه، ص 28.

ومدونة في نص مسبق، خارج التاريخ والزمان والمكان!». ويرى حنفي أن هذا على الرغم من صوابية هذا المنهج، من حيث المبدأ، فإن الحقائق «لا تُستنبط من مبادئ ومصادرات سابقة فحسب، بل تُستقرأ من الواقع ومن جزئياته. والشريعة أخت الحكمة. والنص إجابة على سؤال يطرحه الواقع. والنص بدون واقع كما تفعل الحركة السلفية طاقة مبددة في الهواء، والواقع دون نص كما تفعل الحركة العلمانية قد يوقع في النسبية»[205]. ويستنتج من ذلك أن «المنهج النازل الذي يستعمله السلفيون والمنهج الصاعد الذي يستعمله العلمانيون هو [هما] أحد [من] الأسباب في هذا الخلاف بين التيارين الرئيسيين المكونين لثقافة الأمة. ولما كان (التنزيل) و(التأويل)، أي النزول والصعود، حركتين لمنهج واحد متكامل، يمكن إذن عقد حوار ثقافي وسياسي وطني بين الفريقين. فالمنهجان متمايزان ولكنهما متكاملان. التنزيل في حاجة إلى التأويل والتأويل في حاجة للتنزيل. كل منهج يتضمن الآخر في باطنه ويعتمد عليه... ووحدة المنهج شرط لوحدة الفكر، وطريق لرفع العداوة بين الفريقين المتقاتلين... ووحدة الهدف والقصد تسمح بتعدد الطرق والوسائل»[206].

تعامل حنفي مع العلمانية، أحيانًا، على أنها نسخة يستوردها المسيحيون أو المتغربون، ويفاجئك مرة أخرى بقوله «إن العلمانية هي الإسلامية ذاتها في مضامينها»، فيشير إلى أن العلمانيين في بلادنا، منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى ولويس عوض وغيرهم، «قاموا بالدعوة إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، وإلى فصل الدين عن الدولة، [على أساس أن] الدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم نصارى». ثم يستدرك ليقول: «وتبعهم في ذلك أيضًا بعض المسلمين، مثل قاسم أمين في دعوته إلى تحرير المرأة و(المرأة الجديدة)، وعلي عبد الرازق في (الإسلام وأصول الحكم)، وخالد محمد خالد في بداياته الأولى»، فيعلّق على هذه العلمانية بالقول إن تداولها بالصورة التي نُقلت فيها «أدى بالحركات الإسلامية إلى رفض العلمانية عن حق، وربطها بالتغريب بما يتضمنه ذلك من استعمار وتبشير، والتمسك بالإسلام الذي يربط بين الدين والدنيا. ورفعت شعار (الحاكمية)... فالخطأ الأول، نقل العلمانية

---

(205) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 290.

(206) المصدر نفسه، ص 292.

الغربية، فأحدث رد فعل خاطئًا ثانيًا، وهو الحاكمية، ومجموع الخطأين لا يكون صوابًا»[207].

أمّا الخلاص من هذين الخيارين لدى حنفي، فهو بالجمع والتوفيق بين أهداف الفريقين العلماني المتغرب والإسلامي المحافظ، «والتحدي لنا هو كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني، وما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم، وفي الوقت نفسه كيف نستطيع أن نحقق مطالب الفريق الثاني، وهو تطبيق الشريعة الإسلامية منعًا للازدواجية بين الدين والدنيا بين العمل والإيمان، بين الشريعة والعقيدة؟». ويبدو الوصول إلى ذلك التوفيق، لدى حنفي، من السهولة بمكان: «فهذا أمر ميسور للغاية، فالشريعة الإسلامية شريعة وضعية، تقوم على تحقيق المصالح العامة، وهي مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون، وضعت الشريعة ابتداء: الضرورات، الحاجيات، التحسينات. والضرورات خمس: الدين، الحياة، العقل، المال، وهي مقومات الحياة... هذه الضرورات الخمس هي ما يدافع عنها العلمانيون إلّا أنهم يأخذونها من الحضارة الغربية، وليس من الشريعة الإسلامية، من الآخر وليس من الأنا، تقليدًا وليس إبداعًا»[208]؛ فالأحكام الشرعية الخمسة إنما تصف أفعال الإنسان الطبيعية كما يبغي العلمانيون، خارج دائرة الحلال والحرام الصوريين المفروضين من الخارج؛ إذ أعطت الشريعة المبادئ العامة، واستنبط الفقهاء منها الأحكام. والمبادئ العامة ثابتة، وهي الحفاظ على مقاصد الشريعة، أمّا الفقه فمتغير بتغير الحاجات والمصالح. وإذا كان القدماء قد استنبطوا فقهًا استجابة لظروفهم، فإن «باستطاعتنا إبداع فقه تلبية لحاجاتنا... هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم»[209].

بعد أن يُسفه حنفي عقائد العلمانية ومسالكها وتجربتها في بلداننا، يختم النقدَ هذا بالمزاوجة بين الإسلام والعلمانية بنوع من التوفيق، إن لم نقل التلفيق، فيقول: «الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية. إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حوّل الإسلام إلى كهنوت

(207) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 35.

(208) المصدر نفسه، ص 37.

(209) المصدر نفسه، ص 38.

وسلطة دينية ومراسيم وشعائر وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية وديمقراطية وتقدم»[210]. ويستخدم حنفي إنكاره الفروق بين المفاهيم السياسية - باعتبارها فروقًا زائفة أو مستوردة - من أجل التعمية على معاني العقائد والمذاهب والأفكار والاتجاهات والتيارات لمصلحة فكرة تحالف قوى الشعب العامل، وهي فكرة ناصرية عريقة. وهو يشير إلى أنه «تظهر في فكرنا العربي المعاصر معارك زائفة وثنائيات مصطنعة مثل السلفي والعلمانية، الدين والدولة، الدين والعلم الأصالة والمعاصرة... إلخ. والحقيقة أن هذه المعارك الزائفة نشأت في الغرب وتجربته في الحداثة بعد أن اكتشف الغرب استحالة الجمع بين الكنيسة والدولة، بين الدين والعقل، بين العلم والإيمان. وعندما انتشرت ثقافته في العالم، انتشرت هذه الثنائية خارج حدودها، ولا سيما «لما ضعفت الدولة الوطنية التي هي بمثابة القلب للجناحين، الموروث والوافد، السلفية والعلمانية، واحتدم الخلاف حتى وصل إلى حد الاقتتال»، ويعتبر «الصراع بين السلفية والعلمانية ليس فقط صراعًا بين مصدرين للمعرفة، الموروث والوافد، بل هو أيضًا صراع على السلطة»، غير أن «لكل منهما (العلماني والسلفي) جانبه الإيجابي والسلبي»: فالسلفية من الناحية الإيجابية، تعني عنده: «الأصالة ضد التغريب، وأولوية الأنا على الآخر، وهو شيء طبيعي في مرحلة التحرر الوطني. كما أن السلفية رد فعل مشروع ضد التغريب والتبعية الثقافية للغرب. والسلفية سلبًا تعني الموروث الديني الفقهي الذي يضم العلوم الدينية أساسًا بينما الواقع ينادي علوم الدنيا ويتطلبها. كما تعني المحافظة والتقليد وجعل النقل أساس العقل». وتعني العلمانية لديه في إيجابيتها أيضًا «العلم والتقنية والعالم والكون وسبر أغواره اعتمادًا على العقل. كما تعني حقوق الإنسان وحرية التفكير واختيار النظام السياسي... وتعني سلبًا التبعية للغرب وتبنّي نمطه التحديثي والمساهمة في ازدياد التغريب»[211]. ثم يرجع ليؤكد أن هذه المشكلة بين السلفية والعلمانية زائفة مصدرها الغرب، وتصادمت من جرّائها شرعيتان «شرعية الماضي وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثورة. وقد توحدت هاتان الشرعيتان في القرآن بالجمع بين الدين والدنيا وأكد الفكر الإسلامي القديم على أن العقل أساس

---

(210) المصدر نفسه، ص 38.

(211) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 257-262.

النقل»، فيدعو الطرفين إلى المصالحة، متسائلًا: «هل من المستحيل تكوين جبهة وطنية واحدة يلتقي فيها السلفيون والعلمانيون، والاتفاق على برنامج عمل وطني موحد، يحقق مطالب الأمة، ويحرص على وحدتها الوطنية؟ هل من الصعب تطهير الثقافة العربية من المشكلات الزائفة والتوجه إلى مواطن الإبداع الثقافي العربي؟»[212]. ودأب حنفي على تقليل المسافة بين الإسلاميين والعلمانيين، عن طريق إيجاد جذور العلمانية في التراث القديم في الاعتزال وأصوله الخمسة أو مقاصد الشريعة أو الفلسفة، وكذلك إيجاد مبادئ الإسلام في العلمانية: الحياة والعقل والحقيقة والكرامة والثروة الوطنية. وكما وجد القدماء الاتفاق بين الفلسفة والدين، يجد المحدثون الاتفاق بين الإسلام والعلمانية، أو بين الإسلام والحداثة، أو بين الإسلام والعقلانية والتنوير[213]. وسعى إلى التوفيق بين تيارات الفكر العربي المختلفة، الليبرالية والماركسية والإسلامية والقومية، على قاعدة أهداف سبعة مشتركة، تمثّل حاجات العصر ومكتسباته، مؤكدًا تناسي الخلافات النظرية والتركيز على تلك الأهداف السبعة التي صاغها هو في برنامجه (اليساري الإسلامي). لذا، فإنه - وبسبب محاولاته للتقريب بين الاتجاهات المختلفة - نجده عند العلمانيين أصوليًا وعند الأصوليين علمانيًا، وعند اليمين يساريًا وعند اليسار إسلاميًا يمينيًا. إنه يأخذ من الدين ما يراه ثورة مجتمعية يتشكل من خلالها فريق متكامل من اليسار إلى اليمين، ما دام التغيير هو هدف الكل. وتلك الرؤية تبدو أقرب إلى المثالية منها إلى الواقع، وإلى التجريد منها إلى التجسيد[214].

ط- عن فشل التجربة الليبرالية العربية

أرجع حنفي فشل التيارات الفكرية العربية الحديثة (العلمانية والليبرالية) في تحقيق النهضة إلى أن هذه التيارات منفصلة عن التراث العربي، وإلى ارتباطها بالتراث الغربي ووقوعها في التغريب. وما ينطبق على العلمانية ينطبق عنده على الليبرالية التي اتجهت بنضالها نحو اقتباس الثقافة الغربية أيضًا، علمًا «أن نضالنا من أجل التحرر لا يتم عن طريق ترجمة كل ما كُتب عن الليبرالية الغربية، فقد فعلنا

(212) المصدر نفسه، ص 257-262.

(213) حسن حنفي، «الإسلام الثوري،» الزمان (بغداد)، 6/ 9/ 2013، <http: //www.azzaman.com/?p=43316>.

(214) أبو الخير، حسن حنفي، ص 82.

ذلك من مائتي عام ولم نزد في تحررنا شيئًا، ولم يؤد إلّا إلى خلق بؤرة ثقافية منزلة في فكرنا المعاصر»[215]. كما أن هذا التحديث، في العقلانية أو العلمانية أكان أم في الليبرالية أو الاشتراكية، يحمل معه، من وجهة نظر حنفي، خطورة كبيرة، وهي «أن يأتي من الخارج، وبذلك إنكار للمرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا. وجعلنا من أدبائناوفنانينا وكلاء حضاريين لغيرنا»[216]! ويتساءل حنفي عن سبب فشل الليبرالية على الرغم من ممّا لدينا رصيدها المعنوي الذي ما زال قادرًا على جذب المثقفين وتحريك الجماهير؟ ويجيب بأنه «يبدو السبب في ذلك هو نزع الليبرالية من بيئتها الثقافية الغربية، ومحاولة زرعها في بيئة أخرى غير مواتية وهو واقعنا الحالي الذي تمتد جذوره إلى تراث آخر»[217]. في الوقت الذي يؤكد فيه على قِدم الليبرالية في التراث، طبقًا لاعتقاده أن كل شيء جيد، من المفترض أنه متوافر في التراث! فيقفز حنفي فوق السياقات التاريخية للثقافة ليفترض أن تراثنا في القرون الأولى للهجرة شهد انعطافة ليبرالية، تتميّز من الليبرالية الغربية التي نشأت في سياق تاريخي آخر: «أمّا لدينا، فالليبرالية كمضمون وليس كلفظ لها مسار آخر. فقد نشأت التعددية المذهبية والفقهية لدينا منذ القرن الأول هجري واستمرت حتى القرن الرابع»[218]، ويقول: «لم تنجح الليبرالية الغربية إذن في حياتنا المعاصرة على مدى مائتي عام لأن هناك جذورًا تاريخية تمنعها، وتكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر إثر تراكم طويل عبر ألف عام. فالأشعرية تعطي السلطان أساسًا نظريًا للسلطة المطلقة من التراث الديني»[219]؛ إذ عادل حنفي قسرًا الليبرالية الحديثة بوجود تنوع مذهبي وتعدد في الرأي. ويعود ليتذرع بتأثير الأشعرية على تبيئة قيم الليبرالية والديمقراطية. ويفترض أنه «لاسبيل لنجاح أية دعوة إلى الليبرالية إلّا على نحو سلبي أولًا، استئصال جذور تسلط الحكام واستسلام الشعوب، وذلك عن طريق إعادة بناء المخزون الثقافي الذي ما زال حيًا في ثقافتنا الوطنية على أسس جديدة تجعل للإنسان فاعليته في التاريخ، وللطبيعة قوانينها المستقلة، وتجعل الإمامة عقدًا وبيعة واختيارًا دون حكرًا على

(215) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 62.
(216) حنفي، الدين والثورة، ج 6، ص 108.
(217) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 59.
(218) المصدر نفسه، ص 59-60.
(219) المصدر نفسه، ص 59-60.

طائفة (قريش) قديمًا و(العسك) حديثًا»[220]. غير أن ما يقدمه حنفي هنا ليس إلا الحداثة الغربية ومن ضمن مستجلباتها الليبرالية، لكنه حرصَ على أن يغطي ذلك بعبارات تراثية منتقاة.

غير أن فشل التحديث، بحسب حنفي، أحدث فراغًا في الساحة الفكرية، فـ«أصبح المجال خاليًا أمام تقدم التوجهات السلفية السياسية منها أو الدينية لهذا المخزون النفسي عند الجماهير، فظهرت المحافظة الكامنة على السطح»[221]. وقامت السلفية المحافظة بتوظيف المخزون النفسي للجماهير توظيفًا سلبيًا، مركِّزة على المظاهر الشكلية والسلوكية، ومهمِلة مضمون التراث. وظهر التمييز على السطح في مظهر اللباس خاصة، وإطالة اللحى، والحجاب، والصلاة وإقامة الشعائر والطقوس، وبقي الواقع الاجتماعي على ركوده. فانتقد حنفي التقليد الذي تتبعه السلفية المحافظة، لأن «التقليد إنكار لدور العقل، وللمسؤولية الفردية ولمهمة الإنسان في التجديد والتطوير والتغيير. تقليد السلف قضاء على الحاضر والمستقبل باسم الماضي، وإيقاف لمسار التاريخ على إحدى مراحله... ثم يزداد الأمر (سوءًا) بتدخل التعصب نظرًا لغياب العقل والحس والاتصال المباشر بالواقع، فتقع الفتن»[222]، فيعوِّل حنفي على تيار «اليسار الإسلامي» الذي يغرُف من تراث الأمة، و«لا يكفِّر أحدًا، بل إنه يقبل كل التراث القديم بمعوقاته ودوافعه من أجل إعادة النظر فيها، وتصفيته من الأولى، وتحويل الثانية إلى رافد أساسي في وعينا القومي، كما يقبل الحركة العلمانية بكل فصائلها لأنه يفهم منطلقاتها ودوافعها»[223].

ما يثير ضيق حنفي هو تلك الفرقة بين أصحاب الأيديولوجيات في الاجتماع العربي على مدى أكثر من قرن من الزمان. هناك الليبرالية، كما تجلت في مصر والشام وبشّر بها رفاعة الطهطاوي والتونسي، وهناك الاشتراكية العربية كما تجلَّت في الناصرية وحزب البعث العربي الاشتراكي، وهناك الحركة الإسلامية بجميع فصائلها، وهناك الماركسية العربية، فكانت حصيلة تجارب الماضي للأيديولوجيات هي الاستبعاد المتبادل، فإذا ما أتت إحداها في السلطة أقصت

(220) المصدر نفسه، ص 62.

(221) حنفي، الدين والثورة، ج 6، ص 107.

(222) حنفي، التراث والتجديد، ج 6، ص 265.

(223) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988)، ص 137.

الأخرى وأودعتها السجون. فيدعو حنفي إلى التآلف بينها والدخول في مباراة الديمقراطية وحكم الناس: «والآن، نحن في مرحلة إعادة بناء الوطن. وذلك يقتضي البداية بالواقع وليس بالفكر، بالأزمة وليس بالحلول المسبقة. ولما كانت الأطر النظرية متعددة كما مثلتها الأيديولوجيات الأربع، فيمكن صياغة برنامج عمل وطني موحد تتفق عليه هذه الأطر النظرية كمرشد عملي. والحكم للناس بعد انتخابات حرة قد لاتضع هذه الأيديولوجيات في السلطة بمفردها»[224].
ويُعيد أزمة الفكر العربي والصراع بين تياراته، في أحد وجوهها، إلى الابتعاد عن الحاضر والاستغراق إمّا في الماضي، شأن الإسلاميين، وإمّا في المستقبل، شأن القوميين والحداثيين: فالزمان ركيزة الوعي التاريخي، لكن هو في الوعي العربي إمّا في الماضي وإمّا في المستقبل وليس الحاضر؛ «فالخطاب الإسلامي المعاصر يرنو إلى الماضي، إلى عصر النبوة والخلافة الراشدة، وينتقل إلى المستقبل في حياة السعادة والهناء بعد الموت. ويتجلى هذا الخطاب الطوباوي المزدوج، مرة في الماضي ومرة في المستقبل، في خطاب الجماعات الإسلامية المعاصرة. ولا يختلف خطاب القوميين عن خطاب الإسلاميين في وضع الزمان وتوجيه الوعي بالتاريخ إلى طوباوية مزدوجة. ما زالت خطب عبد الناصر ترن في الأذهان، ويمنّي الناصريون جماهير عبد الناصر بأن الزمان سيعود. ولا يختلف خطاب الليبراليين عن خطاب الإسلاميين. يترحم على أسلوب الحياة وحرية الفكر والتعددية والدستور التي كانت سائدة قبل الثورات العربية (يقصد ثورة العسكر - الكيلاني). وبالرغم من تواري الخطاب الماركسي إلّا أن بعض المخلصين للخطاب ما زالوا يحرصون عليه. وما ضاع يمكن أن يعود..». ويتابع قائلًا: «هذا هو التحدي أمام الوعي العربي المعاصر. كيف يشخص الحاضر؟»، ويدعو إلى «صحوة عربية يتفق فيها القوميون والإسلاميون»[225]. ويعوّل حنفي أحيانًا، إلى جانب ذلك، على الحرية والديمقراطية: «والحقيقة أن قضية الحريات العامة للأفراد والجماعات والتنظيمات والأحزاب السياسية، بل وللدول ذاتها ما زالت حجر العثرة الذي يعوق التغير في الوطن العربي، ويقف في طريقه. ولا تغير يبدأ إلّا بآليات التغيير، وفي مقدمتها الحريات العامة التي تكفلها الطبيعة ويؤكدها الشرع.

(224) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 226 و230.
(225) المصدر نفسه، ص 106 و108.

فإذا ما تحولت الحرية إلى النظام الاجتماعي، تصبح نظامًا ديمقراطيًا يختار الشعب فيه من يمثّله سياسيًا. والفرد الحر يعيش في مجتمع ديمقراطي. الحرية للفرد والديمقراطية للحكم»، ثم يقول: «ويمكن أن يبدأ العرب بذلك. فالحرية والديمقراطية والتعددية جزء من تاريخهم القديم في عصرهم الذهبي الأول، في القرن الرابع الهجري»[226].

ي- وارثو الإصلاحية الإسلامية

أشار حنفي إلى أن الإسلام أقام حضارة في عصره الذهبي، أي في القرون السبعة الأولى، ثم جاء عصر الشروح والملخصات إبان العهدين المملوكي والعثماني، أي في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. ومنذ ما يقرب القرن ونصف قرن بدأت حركة الإصلاح الديني الحديث بالثورة الوهابية في الجزيرة، وبأحمد خان في الهند، وكان الأفغاني أكبر ممثّل لهذه الحركة. واعتمد محمد عبد الوهاب النصوص واعتمد أحمد خان على بريطانيا؛ الأول على القديم والثاني على الجديد. وجاء الأفغاني، فشق الطريق بين الاثنين. وروى لنا تحولات الإصلاحية الإسلامية؛ إذ صاغ الأفغاني الإسلام الحديث: الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، ودعا إلى الوحدة، ومن تعاليمه قامت الثورة العرابية. وحين فشلت هذه الثورة، ارتد تلميذه محمد عبده من الثورة إلى الإصلاح. وأسس الحزب الوطني «مصر للمصريين»، وأنجب الإصلاح ثورة 1919 بقيادة سعد زغلول، تلميذ عبده، ثم تأثير استيلاء كمال أتاتورك على السلطة في تركيا وقضاءه على الخلافة في1922، فأصبح رشيد رضا مؤسس الحركة السلفية المعاصرة التي ورثت الإصلاح. ثم تشبع حسن البنا من سلفيته وأراد تحقيق حلم الأفغاني، أي إنشاء حزب ثوري إسلامي قادر على النضال، فأسس جماعة الإخوان المسلمين فكانت أحد روافد الضباط الأحرار[227].

يلاحظ حنفي الارتدادات على خط الإصلاحية؛ فبعد أن رفع الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي قوس الإصلاح الديني، هبط به من جديد على رشيد

(226) المصدر نفسه، ص 113.

(227) المصدر نفسه، ص 287-289.

رضا وحسن البنا والجماعة الإسلامية: «فعُدنا أشعرية في التوحيد والعدل بعد أن استطاع الإصلاح أن يكون معتزليًا في العدل، مثبتًا قدرة العقل على الوصول إلى حقائق الأمور، وعاد الصراخ إلى الحكم الديني بعد أن قطعنا شوطًا طويلًا من الليبرالية والاتجاهات العقلانية، والدعوة إلى إقامة الدولة الحديثة على الحرية والديمقراطية، والدستور والحياة النيابية. وتركنا الوطنية بعد أن خرجت الوطنية من جبهة الأفغاني هو الذي وضع شعار (مصر للمصريين). رجعنا إلى الوطنية التي تلفظ الوطنية والقومية وتعتبرها هرطقات وكفرًا وتبعية للغرب»[228]. واعتبر حنفي أن الخطاب الإسلامي عند الإخوان عام فضفاض ويتسم بالشمولية والعمومية، ويدعو إلى توضيح المفاهيم بطريقة تتصالح مع الديمقراطية وغيرها من المفاهيم الحديثة: «والحقيقة أنها سمة الخطاب الأيديولوجي بوجه عام وليس الإسلامي وحده، فالإسلام تصور عام شامل للحياة والكون، أمّا الغموض فطبيعي لأن التفسير الشامل لا يوضِّح الجزئيات ولا يُجيب على جميع الأسئلة. المبدأ العام بطبيعته يحتاج إلى تفصيل متروك للزمن، والخطاب الإسلامي له مفاهيمه الخاصة التي ورثها عن القدماء، لذلك لزم عليه تجديدها وفهمها بإعطاء معنى جديد للفظ القديم، وليس بالضرورة استبدال لفظ جديد به؛ فالشورى لفظ قديم يعني بوجه عام الديمقراطية بالمعنى الحديث لأنها ضد الاستبداد بالرأي، بصرف[النظر]عن أشكالها، أغلبية ضد أقلية، ملزمة أو غير ملزمة». ويتابع ليشرح المفاهيم بطريقة ملتبسة: «لا يوجد أساس واحد للحرية، فهي في الإسلام تُعبِّر عن الشهادة (لا إله إلّا الله)، ونتيجة لها وليست بالضرورة حرية فردية نسبية كما هو الحال في الليبرالية الغربية. وبالرغم من أهميتها، فهي ليست المقياس الوحيد للحكم على صحة مذهب سياسي، فهناك معايير أخرى مثل العدالة الاجتماعية ومقاومة الاستعمار والصهيونية والتجزئة... وليست أهم قضايا الفكر الإسلامي الخلافة وتطبيق الشريعة، بل هناك أيضًا مقاومة العدو الصهيوني والاستعمار الأميركي»[229].

ك- اصطدام المشروع الناصري بالإخوان

أسِف حنفي للخلاف الذي طرأ بين عبدالناصر والإخوان المسلمين، وإن كان قد أظهر تحيّزه إلى عبد الناصر في ذاك الخلاف: «إن الثورة قد اصطدمت مع

(228) حنفي، الدين والثورة، ج 5، ص 161.
(229) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 61.

الاتجاهات الدينية التحديثية مثل الإخوان المسلمين بسبب الصراع على السلطة وليس بسبب اختلافهما في تفسير الدين. كان الصراع على السلطة هو المقتل الذي فرقهما. ظلّت الدعوة (دعوة الإخوان) على مدى ربع قرن، وهو عمر الثورة، أسير الجدران، ينمو فكرها في ظلمات السجون، فتحجر وتعصَّب وتصلَّب وحقد، وانزوى وانطوى وكفَّر كل مُخالفيه وأصبح بينه وبين الناصرية ثأر شخصي تستحيل معه المصالحة أو المغفرة»[230]. وأشار إلى حقيقة «أن الإسلاميين والثورة بدآ متعاونين، فقد كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة تقريبًا من الإخوان. وقد اختارت الثورة سيد قطب ليكون أمينًا لهيئة التحرير (التنظيم السياسي للثورة)، وكان معروفًا لدى الضباط الأحرار بكتاباته عن (العدالة الاجتماعية في الإسلام) و(معركة الإسلام والرأسمالية) و(السلام العالمي والإسلام) قبل أن يتحول تحت آثار التعذيب إلى (معالم في الطريق). وطلبت منه الثورة إلقاء أحاديث إذاعية عن الإسلام والثورة وبعد حادث إطلاق النار في المنشية على (عبد الناصر)، واتهام الإخوان بمحاولة اغتياله، انفكت الرابطة بين الإسلام والثورة. ودخل الإخوان السجون ولاقوا داخلها أشد أنواع التعذيب والنفخ. وظلوا كذلك حتى وفاة (عبد الناصر)»[231].

انتهى الإخوان إلى السجون، وفي إطار التعذيب والاعتقال، نشأ فكر إخواني جديد يكفّر المجتمع، ويرغب في الانتقام من الناصرية وجميع الأيديولوجيات العلمانية. وظهرت هذه الردة عند سيد قطب حين كتب في السجن **معالم على الطريق** الذي «يكفر فيه المجتمع الذي يقسمه إلى إسلام وجاهلية، حاكمية وطاغوت، إيمان وكفر، وهو ما زال حتى الآن الرصيد الفكري الأول للأصولية الإسلامية، لأنه ما زال يعبّر عن نفسية السجين والإسلام المضطهد المعزول»[232].

ربط حنفي نشوء الجماعات الإسلامية بظلام السجون، حين خرجت منها غاضبة منتقمة، ترفض الأيديولوجيات العلمانية من أساسها، الليبرالية أو الاشتراكية أو القومية أو الناصرية أو الماركسية، تريد هدم كل شيء لتبدأ البناء من

---

(230) حنفي، الدين والثورة، ج 5، ص 155-156.

(231) حسن حنفي، «الإسلام والثورة،» أهل القرآن (موقع إلكتروني) (12 تموز/يوليو 2012)، <http://www.ahl alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=9902>، نقلاً عن المصري اليوم.

(232) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 288-289.

جديد. تقوض مجتمع الكفر لإقامة مجتمع الإيمان[233]. والعنف والضيق اللذان مارستهما السلطة على الحريات العامة والخاصة هما وراء الاتجاهات التكفيرية العنيفة، لذا دعا إلى «فك أسر الحركات الإسلامية وإطلاق الحريات»[234].

ناقش حنفي طروحات الإخوان والإسلام السياسي من المدخل السوسيولوجي، وليس على أساس مقولتَي الخطأ والصواب أو الجدوى من عدمه، فيرى في شعاراتها تعبيرًا انعكاسيًا لأزمة المجتمع وليس حلًا يعوَّل عليه لحل الأزمة: «فالجماعة تتسم بالمركزية الشديدة والغموض في أفكارها وعموميتها وشعاراته مثل: (الإسلام هو الحل)، (الإسلام هو البديل)، (الحاكمية لله)، (تطبيق الشريعة الإسلامية). والحقيقة أن هذه الشعارات إنما تمثّل آليات للحشد السياسي للجماهير وبلورة وعيهم من أجل تجنيدهم للمعارضة السياسية كما تفعل كل أحزاب المعارضة. فالإسلام هو الحل يعبر عن تفاقم الأزمة الاجتماعية يومًا بعد يوم وعدم القدرة على الخروج من عنق الزجاجة كما يتم الوعد بذلك بين الحين والآخر. والإسلام هو البديل، يعني السأم من التجارب السياسية المعاصرة الليبرالية والاشتراكية والرأسمالية بعد أن دارالزمن عليها جميعًا بالخسران والبوار. والحاكمية لله تعني الملل من أحكام البشر التي تتغير وفقًا لأمزجة الحاكم ومصالح الطبقات وصراع القوى في العالم. وتطبيق الشريعة الإسلامية يعبر عن ضيق الناس بالقوانين الوضعية والمدنية. كما يتسم خطاب الجماعة بالازدواجية بين الديني والسياسي، بين العام والخاص، بين النظر والعمل، وهي ازدواجية عامة في الفكر العربي المعاصر»[235].

ل- الحاكمية ونقد مفهومها

عاين حنفي جذور نظرية الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي، أي «الحاكمية لله وحده»، فوجد أن هذه النظرية تعطي الحاكمية تصورًا مركزيًا للعالم. فالله قمة الكون، خلقه ويحكمه ويسيطر عليه: «فالحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده. فإذا نظرت إلى هذه النظرية الأساسية وبحثت في موقف الذين يقومون

---

(233) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 25.

(234) المصدر نفسه، ص 24.

(235) حنفي، الدين الثقافة والسياسة، ص 70-71.

بتنفيذ القانون الإسلامي في الأرض، تبين لك أنه لايكون موقفهم إلّا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي، هذا هو موقف أولي الأمر في الإسلام بعينه»[236]. ثم إن القانون الحكم الذي يقرر التحليل والتحريم في جميع الميادين هو قانون الله وحده، الناسخ للقوانين البشرية. وتتضمن الحاكمية رفض حكم البشر وضرورة الثورة عليهم، وكأن عصيانها أمر إلهي. وتتمثل حاكمية البشر في ثلاثة نظم: العلمانية والقومية والديمقراطية. والدولة الإسلامية ليست - في نظر المودودي - دولة ثيوقراطية، لأنها ليست دولة رجال الدين، وليست دولة ديمقراطية لأن الحكم ليس للشعب، لكنها دولة ثيوديمقراطية، الحاكمية فيها لله طبقًا لاختيار الشعب، فالله هو المشرِّع والناس هم المنفذون[237].

يعتقد حنفي أن اتجاه المودودي إنما يعود إلى طريقة قراءته النصوص وفهمه لها فهمًا حرفيًا. وتسود لديه الحجج النقلية وتقل الحجج العقلية؛ «فالنصوص موضوع للتنفيذ وليست موضوعًا للحوار». كما أن المودودي رفض «وضعية الشريعة بمعنى أن لها أساسًا وضعيًا تقوم عليها، مع أن أهم ما يميز الشريعة الإسلامية وضعيتها. فبالرغم من أن القانون الإسلامي تعبير عن الإرادة الإلهية، إلّا أنه يقوم على أسس موضوعية في الدفاع عن مصالح العامة والتي أطلق عليها الأصوليون القدماء الكليات الخمس: الدين والحياة والعرض والعقل والمال. إلّا أنه يشكو من صعوبة اتفاق الجماعات الإسلامية حول هذا الأمر، وذلك لسببين: الأول تحجُّر فكر الجماعات وعدم استطاعتها التفكير في الأسس الوضعية للتنزيل. والثاني تحرُّج النظم القائمة من الدخول في نقاش عام حول (مصالح المسلمين) نظرًا للأوضاع المخالفة للشرع التي نعيش فيها»[238].

من المثالب التي لاحظها حنفي في المودودي وأمثاله من الإسلاميين أن رؤيتهم تنطوي على ثنائية متعارضة بين نقيضين: الخير والشر، الهداية والضلال، الإسلام والجاهلية، الكفر والإيمان، الإسلام والغرب، ولا مكان للنسبية أو الحل الوسط. وهي ثنائية تحدد العلاقة من جديد بين حاكمية الله وحاكمية البشر، وأحيانًا

---

(236) حنفي، الدين والثورة، ج 5، ص 94-97.

(237) المصدر نفسه، ج 5، ص 199-203.

(238) المصدر نفسه، ج 5، ص 206-209.

تكون الثنائية المتصارعة بين الإسلام والغرب؛ فالغرب، بعد أن ترك الدين، لم تبق له إلّا الدنيا. ولمّا كان غنى الأمم بالأفكار ورقيّها بالآراء، «فإن الغرب قد بدأت نهايته بعد إفلاسه على مستوى المذاهب والعقائد والنظريات»[239].

غير أن موقف حنفي من الغرب والحضارة الغربية المعاصرة لا يختلف عن أطروحات الإسلاميين هذه. وهو يأخذ على الإسلاميين أنهم يتعاملون بحدة مطلقة، فإمّا أن تكون معهم وإمّا أن تكون ضدهم، كافرًا كنت أم مسلمًا... إلخ. فيواجه ذلك بالقوة، وينصح بأنه «يمكن التخفيف من حدة الثنائية المتصارعة من طريق الحوار بين الطرفين (الإسلامي والعلماني)، والاعتراف بالجماعات الإسلامية كتيار أصيل في البلاد، وإعطائها كافة الحقوق للتعبير عن نفسها. والإعلان عن دعوتها وقبول السلطة القائمة المراجعة والنقد. فالجماعات الإسلامية على حق من حيث المبدأ. فإذا ما أعطي لها حق التعبير الحر قامت بالموعظة الحسنة وتخلّت عن العنف الذي لا يتولد إلّا تحت الكبت السياسي، والحرمان من وسائل التعبير... فلو أمكن تفسير الحاكمية لصالح جماهير المسلمين، ولو أمكن قيام نظم سياسية تُعطي الأولوية لصالح الأغلبية على امتيازات الأقلية لما حدث الصدام بين الجماعات الدينية وبين الدولة»[240].

ينتقد حنفي منهج المودودي، أو ما يسمّيه منهج التنزيل، فينبه إلى خطورته لأنه يقوم أولًا على استنباط الأحكام الإلهية من القرآن مباشرة، أي من دون اعتماد على العقل أو المشاهدة، ويُخرج الكلام عن مواضعه ثانيًا ويؤوّله على غير معناه، بلا شاهد حسي أو دليل عقلي، ثم يأخذ بعض الكلام ويترك بعضه الآخر، فينتقي الآيات التي تشير إلى الحاكمية ويترك الآيات الأخرى التي تشير إلى وضعية الشريعة، ويتجنب ثالثًا إعمال العقل ويعتمد سلطة النص وحدها. وبالتالي، تستحيل بهذا المنهج مخاطبة غير المؤمنين كما يستحيل الحوار بالعقل في شأن معاني النصوص؛ فالنصوص ليست موضوعًا للحوار بل موضع تنفيذ، وتستحيل رابعًا المعارضة العقلية لسلطة النص. وعلى الرغم من أن أهم ما يُميز الشريعة الإسلامية - بحسب حنفي - هو وضعيتها، فإنه يصعب النقاش مع الجماعات

---

(239) المصدر نفسه، ج 5، ص 201 و213.

(240) المصدر نفسه، ج 5، ص 215-216.

الإسلامية في شأن الأسس الوضعية للتنزيل، وذلك لتحجُّر فكر الجماعات تلك، وعدم استطاعتها التفكير في الأسس الوضعية للتنزيل[241]. ويرفض حنفي المنهج الديني التنزيلي للجماعات الإسلامية المعاصرة، كما يرفض التشدد على السلوك الظاهري الشعائري بسبب تعارضه مع العقل وتأويل النص من أجل الإنسان وخدمة الواقع، ومع ذلك، يطلب الحوار والاعتراف بوجود الحركة الإسلامية وبحقها في التعبير، ويحلل ظاهرة تنظيم القاعدة سوسيولوجيًا بالقول إن مثل هذه الحركات تنشأ في بنية اجتماعية قبلية تقليدية منغلقة، تعودت على الاستقلال الذاتي، ولا تشارك في الحكم المدني لأنه ربمايكون ظالمًا وربما يكون كافرًا، والمتعاون مع الكافر كافر مثله. وهي تمثّل دولة داخل الدولة، ونظامًا داخل نظام. ولها رئيس مثل الرئيس، وقوانينها وعاداتها وأعرافها السائدة أقوى من قوانين الدولة. ولها شرطتها وأمنها بخلاف شرطة الدولة وأمنها. تشعر بالعزلة عن الدولة وربما بقهرها، ولا تندمج اجتماعيًا ولا سياسيًا مع مجتمع الدولة ولا نظامها. ولا تحتاج إلى الحداثة وإن استعملت بعض مظاهرها في الأمن، مثل السلاح المتطور وأجهزة الاتصالات؛ فكل شيء وافد لاشرعي. وتعوضها عن ذلك أيديولوجية الجهاد، وحماية المستضعفين، ودفع للظلم، وحماية مجتمع المؤمنين. وهي ربما لا تقرأ سيد قطب ولكنها تعيش أيديولوجيته النابعة من واقعها الاجتماعي والسياسي[242].

م- شعارات الحاكمية بين النظرية والتطبيق (مصالحة حاكمية الله بحاكمية العقد الاجتماعي)

أخضع حنفي شعارات الإسلام السياسي لتفسير خاص يسمح له بمصالحتها بالديمقراطية أحيانًا، وبالعلمانية أحيانًا أخرى، ويتسع المفهوم ليشمل أهداف القوميين. وأهم هذه الشعارات ثلاثة: «الحاكمية لله» و«الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل»، و«تطبيق الشريعة الإسلامية». ويتساءل حنفي: ماذا تعني هذه الشعارات التي ترفعها الحركة الإسلامية؟

---

(241) أبو الخير، حسن حنفي، ص 176-177.

(242) حنفي، الواقع العربي الراهن، ص 611-613.

يعني الشعار الأول (الحاكمية لله) عند حنفي «رفض حاكمية البشر، ويعني سلبًا رفض نظام الحكم القائم». كما أنه يدل على ضيق بنظم الحكم القائمة، ويدل أيضًا، اعتمادًا على فتوى ابن تيمية، على ضيق بفساد حكم التتار، فيعلّق حنفي: «الحاكمية لله إذن هي شعار يعبّر عن حالة نفسية من الاضطهاد، ويحوي على قدر هائل من الرفض للوضع القائم، وخطورته في هدم كل شيء. من الألف إلى الياء. والحقيقة أن الإسلام يبدأ ممّا هو موجود، فليس كل ما في الواقع كفرًا وجهالة. كما أن الحاكمية لله تعني إيجابيًا ليس مجرد رفض لحاكمية البشر، بل حاكمية من يختاره الناس كي يرعى مصالحهم. فالله لا يحكم بذاته ولكن من خلال الأمة وأهل الحل والعقد. الإمامة، كما يقول الأصوليون، عقد وبيعة واختيار، والإمام نائب عن الأمة وليس نائبًا عن الله». وعلى هذا النحو وبهذا المعنى الإيجابي، يقترب شعار الحاكمية لله من شعارات العلمانية، مثل الحرية والديمقراطية والاختيار الحر. وينتهي هذا التضاد الموروث من التجربة الغربية بين الثيوقراطية والديمقراطية؛ فالحاكمية لله عندنا تعني حاكمية البشر الذين تختارهم الأمة لتطبيق الشريعة ورعاية مصالحها[243].

يعني الشعار الثاني (الإسلام هو الحل) لدى حنفي رفضًا للأيديولوجيات والمذاهب السياسية الحديثة، على المستوى السلبي، ويعني على المستوى الإيجابي تحرير الأرض، كما تفعل حركتا حماس والجهاد في فلسطين، وحرية المواطن، كما يفعل حزب العمل في مصر، والعدالة الاجتماعية كما يريد الناصريون، ووحدة الأمة كما يريد القوميون، والتنمية المستقلة والدفاع عن الهوية وتجنيد الجماهير، فـ «ما الفرق إذن بين المضمون الإيجابي للشعار السلفي وبين الشعارات العلمانية التي يرفعها الليبراليون والناصريون والقوميون والماركسيون؟»[244].

يعني الشعار الثالث (تطبيق الشريعة الإسلامية) الهروب من القوانين السائدة، وإيجاد ملاذ آخر لتطبيق العدل. فإذا ظلمت قوانين البشر، فإن الشريعة الإلهية لا تظلم. وتسمّى القوانين السائدة القوانين الوضعية، في حين أن الشريعة الإسلامية أحق بلفظ «الوضع» كما قال الشاطبي في الموفقات، أي إنها تتأسس في العالم،

(243) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 263-265.

(244) المصدر نفسه، ص 267-268.

وتقوم على المصلحة والدفاع عن الضروريات الخمس: الحياة (النفس) والعقل والدين والعِرض والمال. وبهذا المعنى الإيجابي، لا فرق بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني؛ إذ يقوم كلاهما على تحقيق المصالح. والمصلحة أساس التشريع وأساس القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي[245]. في المقابل، يقول حنفي عن شعار العلمانية أنه مثل «شعارات السلفية، له مضمون نفسي واجتماعي وسياسي سلبي، تُعبِّر عن أزمة اجتماعية حقيقية، وتكشف عن رفض للواقع. تعبّر عن السلب أكثر ممّا تعبر عن الإيجاب، فإن الشعارات العلمانية مثل العقل، والعلم، والحرية، والمجتمع، والتقدم تكشف عن رغبات دفينة وحاجات فعلية وتمنيات حقيقية للوجدان العربي. شعار العقل أو العقلانية أو التنوير يعبّر عن لب الثقافة العربية والتراث الإسلامي»[246]. ويذكر أن شعار المجتمع العلماني «يتضمن شعاري (العقد الاجتماعي) و(الديمقراطية) بالمعنى الغربي. فالمجتمع مجتمع مواطنين وليس قنًا؟ عند اقطاعي». ويتساءل: لماذا يقتصر هذان الشعاران على العلمانية وحدها كما وردت في الغرب في الفكر الحديث؟ألم ينص القرآن على الشورى؟ ألم يحذِّر الحديث من التسلط والاستئثار بالرأي «لا خاب من استشار»؟ لقد جعل علماء الأصول الإمامة عقدًا وبيعة واختيارًا. كما يتساءل مستنكرًا: «ولماذا يقتصر (القانون الوضعي) على العلمانية وحدها؟ إن الشريعة الإسلامية، كما قال الشاطبي في (الموافقات)، شريعة وضعية تقوم على رعاية الضرورات الخمس... وهي حقوق الإنسان والمجتمع بالمعنى الحديث»[247]، فلا تعارض عندنا بين الشريعة والقانون الوضعي، بينما في أوروبا ظهر هذا التعارض بين الشريعة والقانون الوضعي، عندما «جعلت الكنيسة نفسها ممثّلة للإرادة الإلهية ولم تراع مصالح الناس. فثار الناس عليها».

ن- الإخوان وثورة 25 كانون الثاني/ يناير 2011

يتابع حنفي حركة الإخوان في أثناء الثورة وبعد استلامهم مقاليد الحكم. فالإخوان انضموا إلى الثوار، وتحولوا من حزب محظور إلى حزب شرعي، وعاد الوئام بين الإسلام والثورة لولا الصراع على السلطة مع فرقاء النضال، وحرْص

(245) المصدر نفسه، ص 267-268.

(246) المصدر نفسه، ص 267-268.

(247) المصدر نفسه، ص 281-282.

الإخوان على الحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب: المقاعد في مجلسي الشعب والشورى، الأعضاء في اللجنة التأسيسية لوضع الدستور، والانتخابات الرئاسية. ونجح مرشح الجماعة بفرق ضئيل عن مرشح النظام السابق. وها هو الرئيس الجديد باسم الجماعة يستقيل منها كي يكون رئيسًا لجميع المصريين، وها هو الرئيس المنتخب يجمع من جديد بين الإسلام وانتمائه وولائه من جهة والثورة، حاضره وميدانه، من جهة أخرى، فيجد في الشعب خير سند له. يُقسم أمامه اليمين الدستورية في الميدان. فهل يستطيع الرئيس الجديد أن يفجر هاتين الطاقتين ويوحدهما، ويعود بالثورة المصرية إلى عهدها الأول، عهد الضباط الأحرار؟[248].

يقوّم حنفي حكم الإخوان سلبيًا، ويعدد الأخطاء التي ارتكبتها الجماعة في أثناء الحكم وكانت من أسباب إزاحتها، معتبرًا خلعها عن الحكم تصحيحًا لمسار الثورة؛ فعقلية الجماعة غير عقلية الدولة، فإذا خُلط بينهما تضيع الدولة لمصلحة الجماعة. قادة الجماعة ما زالوا من الجيل الأول الذي فقد القدرة على مواكبة تطور العصر، وما زالت الجماعة تدور في الفلك القطبي (نسبة إلى سيد قطب)، وتكفر المجتمع لمصلحة جيل قرآني فريد. ويخلص حنفي إلى القول: «وأخيرًا، 30 يونيو الذي انضم فيها الجيش للشعب كما فعل في يناير 2011 تصحيحًا لمسار الثورة، وحرصًا على تعددية فرقها، ثورة ثانية، وتعلّمًا من مسارها حتى ولو كان قصير المدى، ففيه عبرة. وإلّا بدأ الانكسار في مصر، الثورتان الأولى والثانية، وعمّ في معظم بلدان الربيع العربي»[249].

ثالثًا: حنفي وانكسار الأحلام ونوستولوجيا الناصرية

1- مشروع نهضوي يتكسر

قوَّم حنفي عاليًا تجربة 23 يوليو الناصرية على الرغم من أنها انتهت بهزيمة 1967، فسجَّل لها الكثير من الحسنات، منها مجانية التعليم وتأميم قناة السويس

(248) حنفي، «الإسلام والثورة».

(249) حسن حنفي، «الأخطاء السبعة في الإسلام السياسي،» الزمان (بغداد)، 27/ 8/ 2013، <http://www.azzaman.com/?p=45370>.

عام 1956، والتصنيع وقوانين الإصلاح الزراعي والدعوة إلى القومية العربية وإنشاء حركة عدم الانحياز، وما أنجزه عبد الناصر «ما زال واضحًا وقائمًا. فقد ساهم في معارك التحرر الوطني حتى تحقق. وترك بصماته على عصر الاستعمار والهيمنة. كما ساهم في إنشاء الدولة الوطنية. وقام بعمليات التحديث، وصاغ خطط التنمية، وحقق أعلى المعدلات لها في الستينات مقارنة بتجارب العالم الثالث. وبدأ التصنيع محولًا اقتصاد البلاد من الزراعة إلى الصناعة. وساهم في إدارة القطاع العام بعد تأميم الشركات الأجنبية. وشارك في بلورة أكبر مشروع نهضوي عربي منذ محمد علي. وتحققت في جيله أكبر تجربة وحدوية حديثة بين مصر وسوريا»[250]. ثم يذكِّر بأن عبد الناصر هيأ قبل وفاته شروط الرد على الهزيمة: «أعاد بناء القوات المسلحة، وأعد خطة (بدر) التي بها تم العبور. وفي نفس الوقت أعاد بناء الداخل، وقضى على مراكز القوى، وأقر بالتعددية السياسية داخل تحالف قوى الشعب العامل، وأعاد رسم خريطة لمصر من أجل مضاعفة الدخل القومي كل عشر سنوات، واستمر في البناء الاشتراكي، وفي تأميم تجارة الجملة وقطاع المقاولات للقضاء على الرأسمالية المستغلة»[251].

أسف حنفي لضياع تلك الإنجازات؛ إذ «تم التحول تدريجيًا من الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن التخطيط الاقتصادي إلى الانفتاح، ومن القطاع العام والملْكية العامة لوسائل الإنتاج إلى القطاع الخاص والملْكية الخاصة لقطاع الخدمات العامة والبنوك... وغابت الزعامات التاريخية في الوطن العربي». ثم يرجع ليؤكد استمراره في التمسك بالأهداف القديمة لمرحلة عبد الناصر: «ما زال النضال المشترك بين الجيل الذي أوشك على الانتهاء والأجيال الجديدة قائمًا. وما زالت قضايا الحريات العامة مطروحة، حرية الرأي خاصة وعدم التكفير أو التخوين أو العزل أو الاستبعاد، دفاعًا عن التعددية، وحق الاجتهاد، وأن هذا الوطن للجميع. وما زالت حقوق الإنسان مطروحة»[252]. وانسجامًا مع هذا الموقف «الناصري» انتقد المرحلة الساداتية ونعتها بـ «عهد الردة»، إذ بدأت فيها المصائب تتوالى، وذلك ابتداءً من القضاء على اليسار الناصري في أيار/ مايو 1971، ثم الانفصال

(250) المصدر نفسه، ص 14.

(251) المصدر نفسه، ص 20.

(252) المصدر نفسه، ص 15.

عن الحليف التقليدي للثورات العربية بطرد الخبراء السوفيات في عام 1971، ثم عدم استثمار حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 وضياع نتائجها، فتبدو لنا الناصرية اليوم، وهي التي كنا نعاني مثالبها وعلى رأسها غياب الحرية والديمقراطية، وكأنها أزهى فترات حياتنا[253].

ليست الناصرية بالنسبة إلى حنفي حقبة ماضية في تاريخ العرب الحديث، «بل ما زالت تجربة حية في وجداننا، واختبارًا دائمًا لنا، يعبّر عن رغبتنا الدفينة في الحرية والاشتراكية والوحدة». أمّا العيوب التي اعترت التجربة، فحاول عبد الناصر تلافيها في حياته، إذ «ما إن وقعت هزيمة حزيران (يونيو) حتى بدأت الناصرية تراجع نفسها، وتحاول تأسيس نظرية ثورية بعد أن بدأ التراكم الكمي يتحول إلى تغير كيفي، وقد بدأت إعادة النظر في كثير من المنطلقات النظرية المكتسبة مثل الرأسمالية الوطنية التي بدأ يظهر استغلالها، والرغبة في تأميم تجارة الجملة وقطاع المقاولات، والإحساس بالحاجة [يسار الناصرية] إلى تأسيس الجهاز الطليعي، عصب الحزب وكنواة لتكوين الحزب الاشتراكي الثوري، وضرورة إعادة كتابة الميثاق، بعد أن تم الإعلان عن ذلك، مرة كل عشر سنوات، لمواكبة التنظير الثوري للممارسة الثورية»[254].

يتحسر حنفي على الناصرية لأنها لم تُكمل مشوارها، فيتطلع إلى المستقبل تراوده أحلام العودة إلى النهج الناصري لإكمال المشوار، فيعرض لنا البرنامج الناصري ليثبت أن هذ البرنامج لا يزال راهنًا ومطلوبًا تاريخيًا: «فعلى صعيد الداخلي، عمل على الإصلاح الزراعي وتحديد الحد الأعلى للملكية الزراعية... وتأسيس القطاع العام، قلعة الصناعة الثقيلة... وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، ودعم المواد الغذائية لمحدودي الدخل، حقوق العمال ومشاركة العمال في الإدارة، ومجانية التعليم... والتأمينات والمعاشات... والعلاج المجاني... وعلى صعيد الخارجي: مقاومة الاستعمار والصهيونية، ومساندة الشعوب في التحرر، وظهور القومية العربية كحركة تحرر وطني للشعوب العربية، وانتقالها من المستوى المحلي إلى المستوى العالمي، وإنشاء منظمة الوحدة الأفريقية،

---

(253) حنفي، الدين والثورة، ج 5، ص 144-146.

(254) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 83-84.

ومنظمة التضامن الآسيوي - الأفريقي، وتحوّل القاهرة إلى مركز لحركات التحرر الأفريقية، وتأسيس حركة عدم الانحياز... وهي كلها اختيارات دائمة لحركة التحرر العربي، وما زالت قائمة بالرغم من التغيرات المحلية والدولية»[255]. ولا يبخل حنفي على الناصري من التصويبات التي لو عُمل بها لكان مسار الحركة أكثر نجاحًا وجدوى، غير أن نصائح حنفي تذهب في اتجاه تقوية الطابع المركزي والسلطوي لقيادة 23 يوليو والاقتداء بتجربة الحكم في البلاد الشيوعية: في المركزية، والتخطيط الشامل، وتوسيع دائرة ملكية الدولة، وتقوية مواقع الحزب الطليعي، مع الانتباه إلى ضرورة الصحافة والحريات العامة. وأهم النواقص التي يجدها في التجربة: «1- عدم وجود نظرية مسبقة تعتمد الناصرية كبرنامج للعمل الوطني، والاكتفاء بتجربة الخطأ والصواب. 2- إن غياب الحزب الثوري الطليعي القادر على حماية مكتسبات الثورة والدفاع عنها إذا ما وقعت الثورة المضادة جعل الثورة عارية من أي ضمان إلّا وجود شخص الزعيم. 3- غياب مؤسسات الدولة المستقلة: الصحافة (تأميم الصحافة)، والجامعة (مذبحة الجامعة في1954)، والقضاء (مذبحة القضاء) جعل السياسة العامة كلها مركزة في الزعامة. 4- أدى الاصطدام بالقوى الوطنية: الإخوان 1954 و1965، والشيوعيون 1959، والوفد 1953، وحلها جميعًا، وعدم خلق تنظيم سياسي بديل، إلى وجود فراغ سياسي حتى انتهى الأمر إلى السلبية. وتحولت القوى الوطنية إلى تنظيمات سرية. 5- وأدت تصفية أجنحة الثورة... إلى حكم الضباط الأحرار وحدهم... وانعدم الحوار. 6- وانتهى ذلك إلى غياب الحريات العامة. 7- عدم بناء ثقافة وطنية... والاعتماد على التبريرات الدعائية. 8- نشوء طبقات ذات مصالح مغايرة»[256]. يختتم حنفي تقويمه الناصرية بالأمل باستعادتها، إذ يقول: «ومع ذلك، فإن الناصرية ما زالت موجودة في قلوب الناس وكأنها حلم حياتهم المجهض في الماضي، يرنون إليه في المستقبل ويتطلعون إلى يوم قريب، تنخفض فيه الأسعار، ويُدافع فيه عن الكرامة الوطنية، والاستقلال الوطني، ومقاومة الأحلاف العسكرية ومناطق النفوذ، والاعتماد على الثقافة الوطنية بعد تثويره، وعلى القوى الوطنية بعد رد الاعتبار إليها. ولمّا كان الإسلام هو المكون الرئيسي للثقافة الوطنية، فإنه يمكن

(255) المصدر نفسه، ص 84-85.

(256) المصدر نفسه، ص 55-57.

الاعتماد على ثورة الإسلام وتصوره للمجتمع بل طبقاته، ومقدرته على تحرير الأرض وتحرير الإنسان وتوحيد الأمة وتنمية مواردها... والدفاع عن هويتها حتى لا تتم المزايدة على الناصرية... أن المستقبل للناصرية الشعبية التي هي استرداد للناصرية القديمة»[257]. ويتحدث حنفي بحسرة: «غاب مشهد الناصرية ومعها الأحلام القومية، وبدا أن دورة قرنين من رهان النهضة قد تلاشى. انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولم نر ضحاها أو ظهرها، وحل ليلها بسرعة، وسادت روح المحافظة الدينية. فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حمى الإسلام ضد الغرب»[258]. ويعقّب الجابري على تعلّق حنفي بأحلام الناصرية والزعامة وضرورة استرجاعها بالقول: «الزعيم البطل قد تجود به الظروف وقد لا تجود. ولذلك يجب أن لا ندخله في حساباتنا ولا نجعل منه عنصرًا في استشرافاتنا، إنه ليس بأيدينا. يمكن بل يجب أن نناضل من أجل إقامة الديمقراطية، من أجل تشييد دولة المؤسسات»[259].

2- الانحياز إلى الإسلام المستنير (إسلام ما بعد الأصولية)

أبدى حنفي تذمره من أن «الأصولية» على مستوى الممارسة ما زالت تعمل بـ «منطق الكل أو لا شيء، وهدم كل شيء قبل بنائه من جديد، والقضاء على جاهلية القرن العشرين، وترفض التدرج في البناء، كما فعل الإسلام أول مرة». لذا، يوجه فكره شطر ما بعد الأصولية التي يقول عنها: «إن أهم تيار في مرحلة مابعد الأصولية هو الإسلام المستنير الذي يقبل التعددية وشرعية الخلاف في الرأي، ويقبل الأساليب الديمقراطية، ويحتكم إلى الرأي العام وصناديق الاقتراع. فمن أفضل أن يأتي الإسلام محمولًا على الأعناق من أن يأتي من غياهب السجن والحركات السرية، محمولًا على البنادق والمشانق. يرتبط بالقديم، وتتأصل جذوره فيه عند الفلاسفة خصوصًا ابن رشد، وعند المتكلمين خصوصًا المعتزلة، وفي مدارس الفقه التي تقوم على المصالح العامة... وهو سليل الإصلاحية»[260].

---

(257) المصدر نفسه، ص 86-87.

(258) حنفي، الدين والثورة، ج 6، ص 250.

(259) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 93.

(260) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 339-340.

يرى حنفي أن الحركة الأصولية، بوضعها الفكري الراهن، «ترث ألف عام من المحافظة الدينية وأحادية النظرة والتصور الإطلاقي للحقيقة الذي يرفض التعددية والحوار والنسبية تحت تأثير حديث الفرقة الناجية الذي يشكك في صحته ابن حزم». وما زالت الأصولية تيارًا فكريًا يتسم بإعطاء الأولوية المطلقة لله على الإنسان، مع أن الإنسان خليفة الله في الأرض الذي كرّمه الله في البر والبحر، والحاكمية لله على حاكمية البشر، مع أن حاكمية الله لا تتحقق إلّا من خلال حاكمية البشر؛ فالحاكم ممثّل للناس ويقضي مصالحهم العامة وليس ممثّلًا لله. وما زال النص هو المصدر الأول للمعرفة، مع أن النص نفسه قائم على أسباب النزول، أي على أولوية الواقع على الفكر، والسؤال على الجواب وعلى الناسخ والمنسوخ، أي أخذ الزمان والتطور في الاعتبار. وما زال الدين غاية في ذاته، والعقيدة غاية في ذاتها والإيمان مقصودًا لذاته مع أن الدين والعقائد والإيمان، كل ذلك وسائل لإسعاد البشر وتحقيق المصلحة العامة. وما زالت الأصولية ترى أن الماضي أفضل من الحاضر، وأن العصر الذهبي ولّى وانقضى، وأنه لا يصلح هذه الأمة إلّا ما صلح به أولها، وأن السلف خير من الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات»[261]. وينتهي إلى أن القديم أفضل من الجديد، والعصر في حاجة إلى نظرة مستقبلية وتخطيط مستقبلي، وإلّا ما معنى الاجتهاد، وحديث المجددين الذي ينص على ظهور من يجدد لهذه الأمة دينها على رأس كل مئة عام.

أمّا على مستوى الممارسة، فما زالت الأصولية حانقة ومتشنجة وترفض الحوار وتكفّر المخالفين، مع أن الإسلام دين حوار، وتلجأ إلى القوة ما دامت مهمَّشة وغير شرعية، مع أن لا إكراه في الدين، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

إن أهم تيار في مرحلة ما بعد الأصولية هو الإسلام المستنير الذي يقبل التعددية وشرعية الخلاف في الرأي، ويقبل أساليب العمل الديمقراطية، ويحتكم إلى الرأي العام وصناديق الاقتراع. كما أنه «يرتبط... بالقديم وتتأصل جذوره فيه، خصوصًا عقلانية ابن رشد وعند المعتزلة... وهو سليل الحركة الإصلاحية منذ الأفغاني حتى سيد قطب الأول قبل أن يتحول إلى سجين (معالم الطريق)... ويؤمن بالتعددية السياسية وبتعدد الأطر النظرية، ويقر بأنه ليس وحده في الشارع

(261) المصدر نفسه، ص 293.

السياسي، فهو مع القوميين والليبراليين والماركسيين. وبالرغم من التعددية في النظر إلّا أنه يؤمن بأن هناك إمكانية لوضع برنامج موحد للعمل الوطني يقوم على القضايا الرئيسية للعصر: تحرير الأرض. وتحرير المواطن من القهر والتسلط، وتحقيق العدالة الاجتماعية، والعمل على وحدة الأمة... وتحقيق أكبر قدر من معدلات التنمية... والدفاع عن الهوية ضد التغريب... ويقوم بتحقيق ذلك الجبهة الوطنية المتحدة بعد انتخابات حرة لكل القوى السياسية والفكرية، ومن خلال التجربة الديمقراطية ينصهر الجميع، وينتهي القتال بين الأخوة الأعداء»[262].

يقول حنفي ذلك على الرغم من أن الدولة الحديثة الديمقراطية ما عادت خاصية أوروبية أو غربية، وإنما أضحت حقيقة كونية، ونحن إنما جزء من البشرية المعاصرة. وأدرك مثقفو الإصلاح والنهضة، منذ قرنين، أن لا سبيل لدينا إلى التقدم إلّا بإقامة صرح الدولة الديمقراطي الحديثة.

غير أن حنفي لا يكتفي بتقديم أطروحات إصلاحية نقدية، فهو يربط النظري بحركة جماهيرية سياسية وحزبية، فيقول: «إن التراث والتجديد يهدفان إلى تكوين حركة جماهيرية شعبية، وإلى حزب ثوري يكون هو المحقق للثقافة الوطنية الموجهة لسلوك الجماهير، كما يهدف إلى تغيير الأطر النظرية الموروثة طبقًا لحاجات العصر ابتداءً من أصول الدين الذي يُعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تُجدد تصوراتنا للكون، وابتداءً من إعادة بناء الأصول، فتتغير أشكال الفروع بطبيعتها، الانتقال مثلًا من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، من الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن. فالبداية هي الرؤية المباشرة للواقع التي تُدرك بالوجدان، ثم تصديق العقل لحدس الوجدان ثم تصديق الشرع على الاثنين»[263].

3- الانحياز الغامض إلى أنموذج ديمقراطي يمتزج بمفاهيم التراث

يقفز حنفي قفزًا من مجال الثيوقراطية إلى الاختيارالديمقراطي: «أنا لا أتردد لحظة واحدة في أن أجعل الإسلام ديمقراطيًا، لأن الإمام (الحاكم) ممثّل السلطة

---

(262) المصدر نفسه، ص 294.

(263) حنفي، التراث والتجديد، ص 50.

السياسية مُبَايَع من الناس، والإمامة عقد وبيعة واختيار، وبالتالي فهي عقد اجتماعي بينهم وبين الحاكم... مبدأ الحكم في الإسلام هو البيعة والاختيار والشورى. فالفقه السياسي الإسلامي بلامواربة هو نظام ديمقراطي يقوم على الانتخاب العام الحر»[264]. من هنا، تمتزج في خطاب حنفي المفاهيم والمصطلحات الحديثة بالمفاهيم والمصطلحات التراثية الإسلامية، ويترجم تلك بهذه. فالبيعة عقد اجتماعي والمعارضة أمر بالمعروف وإبداء للنصح، والشورى ديمقراطية والإمام الحاكم هو السلطة السياسية، والعلماء هم المثقفون. ولم يتوقف جهده عن استخراج المفاهيم الحديثة من مفاهيم قديمة تراثية، لكنه ينبهنا دائمًا إلى ضرورة نزع الاستبداد، فـ «ما زالت قضية الاستبداد هي قضية العرب الأولى قبل موضوع الديمقراطية. فحرية الفرد شرط ديمقراطية الحكم. وليست الحرية السياسية إلّا نتيجة للحرية الفكرية. ويسبق المفكرون الأحرار الضباط الأحرار. وقد يكون أحد أسباب أزمة الحرية الحالية هو أننا وضعنا العربة قبل الحصان منذ الثورات العربية الأخيرة في النصف الثاني من القرن العشرين بالرغم من مكتسباتها الاجتماعية. وخسرنا مكتسبات العصر الليبرالي الحرية الفكرية والتعددية السياسية في النصف الأول من القرن العشرين. ويبدو أننا خسرنا الآن الجولتين، حرية الفرد وديمقراطية الحكم الأولى والقومية والعدالة الاجتماعية الثانية. وتبرز المقاومة من جديد، عودًا على بدء ضد التسلط الداخلي والاحتلال الخارجي»[265]. كما أنه نوه بأن الديمقراطية حصيلة التطور: «ليست الديمقراطية نظامًا سياسيًا صوريًا يُنقَل من منطقة ويُزرع في منطقة أخرى. بل هي تطور طبيعي للمجتمعات بنية وثقافة، ونتيجة الصراع الطويل ضد الديكتاتورية. الديمقراطية إذن لها شروط، منها المواطَنة ومساواة جميع المواطنين في الحقوق والواجبات أمام القانون. المواطَنة هوية المواطن وليس العرق أو الطائفة أو المذهب أو القبيلة أو العشيرة أو الأسرة.. وتتطلب حرية الرأي الفردي احترام آراء الآخرين دون تكفير أو تخوين أو إبعاد واستقصاء... وأخيرًا الشعب هو مصدر السلطات وليس الحاكمية أو الأقلية أو الأغلبية أو الطبقة أو الجيش أو القوة أو المصلحة». ويخلص إلى

---

(264) حسن حنفي، «الإسلام والديمقراطية،» المنطلق (بيروت)، العدد 110 (1995)، ص 95. نقلاً عن: أعراب ، الإسلام السياسي، ص 103.

(265) حنفي، جذور التسلط، ص 7.

القول: «ليست الديمقراطية شكلًا بل مضمون، ومضمونها ضد الاستبداد بالرأي واتخاذ القرار المنفرد، والدفاع عن حق الاختلاف وشرعيته... ويتكيف الشكل طبقًا لطبيعة المجتمعات وتطورها وبنية ثقافتها»[266].

في بعض المواقع، ساوى حنفي بين مفهوم المواطَنة وحقوق الإنسان الحديثة وبين المفاهيم الإسلامية: «تقوم المواطَنة على الفرد. فكل مواطن فرد. قامت الديمقراطية البرلمانية على (لكل فرد صوت). وباجتماع المواطن والفرد تنشأ حقوق الإنسان الطبيعية كما دونتها المواثيق الدولية والإعلانات العالمية بما في ذلك (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الإسلامية) التي لا تختلف في جوهرها عن (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) إلّا بإضافة بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تدعيمًا لها... وهي حقوق جسّدتها مقاصد الشريعة الضرورية الخمسة: الحفاظ على الحياة والعقل والدين، أي القيم والأخلاق والعرض، أي الكرامة والشرف، وأخيرًا المال»[267]. وذهب في مناسبات أخرى إلى التركيز على الخصوصية والنسبية تجاه مفهوم المواطنة. يقول: «لا يوجد أساس واحد للحرية، فهي في الإسلام تُعبِّر عن الشهادة (لا إله إلّا الله)، ونتيجة لها وليست بالضرورة حرية فردية نسبية كما هو الحال في الليبرالية الغربية. وبالرغم من أهميتها، فهي ليست المقياس الوحيد للحكم على صحة مذهب سياسي، فهناك معايير أخرى مثل العدالة الاجتماعية ومقاومة الاستعمار والصهيونية والتجزئة... وليست أهم قضايا الفكر الإسلامي الخلافة وتطبيق الشريعة، بل هناك أيضًا مقاومة العدو الصهيوني والاستعمار الأميركي»[268]؛ فهو لا يريد - تحت ضغط الحرص على الهوية والخصوصية - أن يقف موقفًا دفاعيًا أمام الثقافة المعاصرة أو الاعتراف بجميلها علينا، فـ «ليس المطلوب تبرير حقوق الإنسان في الإسلام كنموذج للحضارة غير الغربية. وليس المطلوب الدفاع عنها وإثبات وجودها بصياغة مواثيق أخرى مثل (حقوق الإنسان في الإسلام) التي صاغتها اللجنة الإسلامية الأوروبية إحساسًا من المسلمين الأوروبيين بالنقص... ليس المطلوب هو صياغة ميثاق لحقوق الإنسان في الإسلام تقوم على قراءة المواثيق الغربية في النصوص

(266) حنفي، الواقع العربي الراهن، ص 349-350.

(267) المصدر نفسه، ص 103-104.

(268) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 61.

واقتباس آيات تتفق معها. فهذه مجرد (أسلمة) للمواثيق الغربية، ونسيان لآيات أخرى قد لا تتفق مع المواثيق الغربية. إنما المطلوب هو الفكر النقدي، والاعتراف بما هو سلبي في الثقافة الموروثة. ليس المطلوب تبرئة النص من انتهاكات حقوق الإنسان المحتملة في التطبيق بل المطلوب الدفاع عن حقوق الإنسان في الواقع اعتمادًا على النص أو بتأويل له»[269]. إلى أن يذهب به خطابه التبجيلي للإسلام، ليؤكد وجود فكرة المواطنة وممارستها في المجتمعات الإسلامية، وينفي تقصير الإسلام في حقوق المرأة والأقليات، بل ينفي وجود مفهوم أهل الذمة، معتمدًا إنكار «العيوب» كطريقة دفاع تبجيلية عن الإسلام، فيردّ على ادعاء أن الإسلام لم يعرف المواطَنة والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، وأن الهوية هي الهوية الإسلامية وليست الهوية الوطنية، وأن النظام الإسلامي هو نظام «الملة» الذي عُرف في الدولة العثمانية، والجزية وأهل الذمة وأهل الكتاب، بالقول: «والحقيقة أن هذه أيضًا صورة مبتسرة للتعددية في المجتمع الإسلامي؛ فالأمة متساوية في الحقوق والواجبات مثل الأفراد، بصرف النظر عن الملة، وكما نص على ذلك «ميثاق المدينة». المجتمع الإسلامي بطبيعته متعدد، يحكمه قانون العدل، وهناك أشياء انتهت بتقادم الزمن، مثل الجزية كضريبة للدفاع، وأهل الكتاب الآن مواطنون ينخرطون في سلك الجندية، وما عادت تستعمل هذه المصطلحات التي نحتها الفقهاء القدماء، مثل أهل الكتاب وأهل الذمة، فالولاء اليوم للوطن، والحق والواجب للمواطنة وللمواطن، والقوى المتصارعة باسم الدين والملة. وتقدم فقه الملل الآن في الاجتهادات الإسلامية المعاصرة وصولًا إلى المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات»[270].

ذهب حنفي بعيدًا عن مقدماته المتصالحة مع الحداثة ومستجلباتها الديمقراطية وحقوق الإنسان، ليتخذ من بعض المفاهيم مرجعية بديلًا من مرجعية الثقافة الحديثة، «فيتساءل فيما إذا كانت عقيدة الإسلام الأولى (التوحيد) الذي يتساوى أمامه الجميع، يمكن اعتبارها أساسًا نظريًا لحقوق الإنسان؟ وإذا كان القدماء قد صاغوا اجتهاداتهم في نظريات تجديدية، أشاعرة ومعتزلة، فهل يمكن

---

(269) حنفي، «حقوق الإنسان».

(270) حسن حنفي، «الإسلام والغرب،» التسامح، العدد 2 (ربيع 2003)، <http://www.altafahom.net/Article.asp?Id=23>.

إعادة تأويلها بحيث تصبح أساسًا نظريًا لحقوق الإنسان؟ تأويل لها بإرجاعها إلى أساسها الإنساني؟»، إلى أن تقوده تساؤلاته إلى اتخاذ ما يسمّيه «الوعيَ الذاتي» مرجعًا لحقوق الإنسان: «أولًا بوجود الوعي الذاتي الذي طالما بحث عنه الفلاسفة في كل حضارة، سقراط في الحضارة اليونانية (إعرف نفسك بنفسك)، و(الإيمان) أو (في داخلك أيها الإنسان تسكن الحقيقة) لأوغسطين في الحضارة المسيحية (أنا أفكر إذن أنا موجود) في بداية العصور الحديثة عند ديكارت وكانط. والمطلوب هو إيجاد الأدلة على وجود الإنسان. وهي تجربة إنسانية، إحساس داخلي، بداهة حسية لا تحتاج إلى إثبات. وإذا كان هذا الوعي الذاتي في دائرته الثانية يتصف بأوصاف منها: العلم، والحياة، والكلام، والإرادة، فإنها بتأويل إنساني قد تصبح أيضًا من أسس حقوق الإنسان. أولًا العلم، أي حق الإنسان في المعرفة والتعلم ضد الجهل والأمية وحجب المعلومات. العلم الذي تصحبه قوة، علم الأقوياء وليس علم الضعفاء. ثم إن العلم والقوة كلاهما مظهران للحياة. وجعل الأصوليون الحياة أحد مقاصد الشريعة. ثم يأتي الكلام والإرادة ليؤكد على أن العلم مرتبط بالحواس والسمع والبصر. هو العلم الحسي التجريبي وليس فقط العلم النظري الاستدلالي»[271]. ويطمئننا بعد هذه الدورة الواسعة في المفاهيم الضبابية الذاتية إلى أنه وجد في مفهوم «الوعي الذاتي»مرجعًا ملائمًا لحقوق الإنسان، مستعينًا مرة أخرى بالمصطلح الفيورباخي عن التخارج والضياع، فيقول: «والعيب في الإنسان، فقد أخرج أهم قيمه وفضائله وصفاته من الداخل، وقذفها إلى الخارج... هي صفات في الداخل، كمالات الإنسان التي يحققها، وحقوقه التي يدافع عنها، وأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها. فإذا فعل كان هو الإنسان الكامل، وإن لم يفعل كان هو الإنسان المتعيّن الذي يبحث عن حقوقه[272].

كما ينتقل، في مناسبات أخرى، ليشدد على أولوية الحرية: إذ «لا تتأجل قضية حرية الفرد وديمقراطية الحكم بعد الآن وإلّا ستظل ذريعة للعدوان الداخلي على النظام الحاكم عن طريق جماعات العنف من اليسار أو اليمين أو للعدوان الخارجي من قوى الاستعمار الجديد من أجل ابتلاع الدولة الوطنية الضعيفة»[273].

---

(271) حنفي، «حقوق الإنسان».

(272) المصدر نفسه.

(273) حنفي، جذور التسلط، ص 177.

ولا يرى فائدة من التضييق على الحريات، فالتضييق على الحركة الإسلامية، ولا سيما الإخوان، لم يؤد إلى القضاء عليها، بل زاد أجنحتها تطرفًا. لذا، صار من الضروري الاقتناع بإفساح المجال لها بالنشاط الشرعي: «كانت هناك فرصة قبل قرار الحل (حل جماعة الإخوان عام 1954) للتعددية الفكرية داخل جماعة الإخوان المسلمين، وتكوين أجنحة فيها بين يسار ويمين ووسط.. وتحوّل الوسط إلى يمين داخل السجون ممثلًا في جماعة التكفير والهجرة... ثم عاد الوسط من جديد في الظهور تحت تأثير المشاركة السياسية حتى لو كانت تحت قرار الحل. وقبل الإخوان في مصر النظام الحزبي، أسوة بالأردن وبالحركات الإسلامية في المغرب والجزائر والكويت ولبنان. وأثنى الجميع على اعتدالهم وتوسطهم... وليس من المعقول أن تكون أكبر دولة إسلامية عربية، وهي مصر، خالية من التنظيمات السياسية الإسلامية!»[274].

4- الوطن والعروبة والإسلام

أمّا مسألة التكامل العربي والوحدة، فيقترح حنفي في شأنها أن يبدأ العرب تقاربهم في دوائرهم المجاورة، «وبعد أن يُعِد كل قطر عربي نفسه. أولًا يبدأ التكامل العربي في كل منطقة مع دول الجوار في المغرب العربي، وفي الشام، وفي شبه الجزيرة العربية. فدول الجوار أقرب إلى التعاون فيما بينها تدريجيًا عن الوطن الكبير. ثم يبدأ التكامل على صعيد الوطن الأم بين المناطق الثلاث، ومصر في قلبها. فهي امتداد المغرب العربي شرقًا، وامتداد صحراء الشام جنوبًا عبر سيناء، وامتداد شبه الجزيرة العربية شرقًا عبر البحر الأحمر. فيعود في هذا الوقت الاستثمار العربي من الخارج إلى الداخل، وتزدهر الصناعة العربية والخدمات العربية. ويتم ذلك بصرف النظر عن نظام العالم القديم أو الجديد. بل يتغير نظام العالم بتغير نظام العرب. عندما يصبح العرب كتلة، ميزان ثقل في العالم، قطبًا فيه، وعاملًا مؤثرًا في صياغته»[275].

يتساءل حنفي عما نفعل في مسألة «الوحدة» في ظل انحسار «الفكر القومي» على الصعيدين العربي والعالمي. ويذكّرنا بأن هناك فرقًا بين الرومانسية

(274) المصدر نفسه، ص 273-274.

(275) حنفي، الدين والثقافة والسياسة، ص 114.

والواقعية؛ فزمن «الوحدة الاندماجية»، على غرار الوحدة السورية - المصرية، كان لها مقتضياتها، وأدت دورها في حينه في التحرر والقضاء على الأحلاف. وبقي الآن بناء الوحدة ولو عن طريق السلب، أي «رؤية نهاية قاع التشرذم والتفتت والحروب الطائفية والهيمنة الغربية والشرقية. والنزاعات على الحدود. الإقلال من عزلة الدولة القطرية وحدودها المغلقة، وإلغاء تأشيرات الدخول... دون حواجز جمركية وتصريحات استيراد وتصدير... شبكة من الاتصالات السلكية واللاسلكية، الأرضية والجوية، حرية تبادل المطبوعات، والجرائد والمجلات والكتب»[276].

إلّا أن فكرة الوحدة لديه لا تستند، كما يظن كثير من الباحثين والمجددين العرب، إلى الرابطة العربية أو الإسلامية، أو إلى مصلحة سياسية إقليمية، أو إلى المساعدة في مواجهة مقتضيات العولمة أو غيرها من العوامل الأرضية، أو حكم «الواقع»، بحسب التعابير المحببة إلى حنفي، بل إن هذه العوامل الأرضية كلها تبدو له مراجع قد تقود إلى الفشل، وتتضاءل أهميتها أو تتلاشى أمام فكرة «التوحيد»: «أن الوحدة ليست مفهومًا عمليًا ذرائعيًا من أجل الإقلال من مخاطر الدولة القطرية ومخاسرها وزيادة مكاسب دولة الوحدة وإنجازاتها. وليست مفهومًا إقليميًا لتجمعات صغرى في تجمع أكبر لتحقيق أضعف الإيمان كما هو الحال في (مجلس التعاون الخليجي)... وليست مفهومًا سياسيًا يعبِّر عن أماني التحرر الوطني في مواجهة الاستعمار... بل إن الوحدة انعكاس في الواقع لتصور وحدوي للعالم ينشأ من عقيدة التوحيد. وقد يكون أحد أسباب فشل محاولات الوحدة العربية في جيلنا أنها كانت مفاهيم ذرائعية، عملية، إقليمية، سياسية دون أن ترتبط بعقيدة التوحيد»[277]. ويتساءل المرء: إذا كان مرتكز حنفي للوحدة هو مبدأ «التوحيد»، فلماذا لا يكون نزوعنا - قياسًا على ذلك - وحدة العالم كله؟

يذكّرنا حنفي أنه تعلم «نظرية الدوائر الثلاث» الناصرية منذ المدارس الثانوية قبل الثورة المصرية، ثم جاءت الثورة المصرية «وعبَّر عبد الناصر عن الدوائر الثلاث في فلسفة الثورة، إن مصر لها دائرة عربية ودائرة أفريقية ودائرة إسلامية،

(276) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 52-55.
(277) المصدر نفسه، ص 51.

وبالتالي في شمال أفريقيا كله لا يوجد أي تضارب أو تناقض بين الوطنية والعروبة والاسلام، حتى رسائل حسن البنا عندما كنا نقرأها ونحن في المدارس 'لمصر والعروبة والإسلام' يعني مركزًا ثم محيطًا ثم مخيطًا»[278].

بهذا المعنى الرومانسي للوحدة الاندماجية، كان العرب في حاجة - بحسب حنفي - إلى زعامة «كاريزمية» مثل زعامة عبد الناصر. وكما قال ابن خلدون، «إن العرب لا يحصل لهم ملْك إلّا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». وبالتالي، فإن عصر المعجزات ما زال يفرز مفاهيم «ابن البلاد» و«الفتوة» و«المبدع»، وما دامت ألقابنا السياسية للزعماء ما زالت «الزعيم الملهَم» و«القائد»... إلخ، إلى أن يصبح الشعب هو الزعيم[279]. ولا يزال حنفي يراهن على «عبد ناصر» جديد! كما لا يزال يراهن على دورمصر الاستثنائي في توحيد العرب أو القيام بدور «الإقليم القاعدة»؛ ففي مصر القديمة، «كانت مصر مركزًا للعالم»[280]، وفي عصور الإسلام، أصبحت قاعدة لنشره في المغرب العربي حتى الأندلس. وفي مراحل غزو العالم الإسلامي كانت مصر تقود الدفاع عنه ضد الفرنجة من الغرب... وفي العصر الحديث أكد محمد علي مركزيتها، وإمكانية وراثتها للخلافة في إسطنبول... وقادت مصر حركات التحرر الوطني في المغرب والشام وشبه الجزيرة العربية بقيادة عبد الناصر. وأصبحت مركز ثقل في العالم الأفريقي - الآسيوي، منذ باندونغ وبلغراد. فمصر دولة بلا حدود بمعنى ما، حدودها في الشام امتدادها الطبيعي في الشمال، وفي السودان امتدادها الطبيعي في الجنوب، وفي المغرب العربي امتدادها الطبيعي من الغرب. حدودها إمكاناتها، ومعرفة قدرها وأثرها في محيطها، وطموحها، والحفاظ على عزتها وكرامتها، والحرص على القيام بدورها التاريخي. وفي الوقت نفسه الدفاع عن أمنها[281]. بناءً على هذا، يدعو حنفي، في يتعلق بالوحدة، إلى واجب «أن نعمّقها وأن نرسّخها في وجدان الجماهير، ونعطي لها عمقها التاريخي، ونضعها في إطارها الصحيح. بهذا المعنى التوحيدي العقائدي النظري والعملي، فإن مصر دولة وحدة، وحدة

(278) أبو زيد، محاور، «حسن حنفي سؤال الأصالة».

(279) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 55-56.

(280) حنفي، الواقع العربي الراهن، ص 620-623.

(281) المصدر نفسه، ص 620-623.

الفكر في تجانسها، وحدة العقيدة في روحها، أخناتون، وموسى وآريوس. مصر جندها خير أجناد الله، وشعبها مرابط إلى يوم القيامة كما هو معروف في الحديث الشريف، وكما كتب الكندي في (فضائل مصر). كُتِبت عليها الوحدة جغرافيًا مع جناحيها الأفريقي والآسيوي، وتاريخيًا في تجانسها عبر الزمان»، إلى أن يخلص إلى تقرير ما يلي: «إذا كان مفهوم (الإقليم - القاعدة) قد نجح في رومانسية الوحدة، الوحدة الاندماجية، الذي كان هدفها مقاومة الاستعمار وزعزعة الأنظمة السياسية الرجعية المتحالفة معه، فلا تُضعفه على الإطلاق أن تبدأ التجمعات الإقليمية في عصر بناء الوحدة ابتداء من إيقاف التشتت والتبعثر والتمسك بالحد الأدنى من التنسيق... إن تاريخ مصر القديم والحديث ليثبت صحة الإقليم - القاعدة. وحدة مصر والشام أيام الحروب الصليبية وأيام محمد علي وعبدالناصر..»[282].

نشير ختامًا إلى أن حسن حنفي ومحمد عابد الجابري يتشابهان في وجوه عدة، منها أن مشكلة التراث احتلت مكانة بارزة في مشروعيهما (التراث والتجديد عند حنفي ونقد العقل العربيعند الجابري)، حيث يمكن القول إن التراث يمثّل الهم الأكبر في هذين المشروعين، ومحاولة القيام بتقويم نقدي لهذه المشكلة وأبعادها في الفكر العربي المعاصر بصفة عامة، وعند هذين المفكرين بصفة خاصة، وأثارت مؤلفات كل منهما الكثير من الجدل في ثقافتنا العربية والمعاصرة، وبصفة خاصة في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، ومن ثم أصبح لهما وجود بارز على الساحة الفكرية العربية، كما أنهما يحظيان باهتمام العالم الغربي.

إذا كان حنفي قد سعى إلى تجديد التراث من خلال ربطه بمشكلات الواقع، فإن الجابري اتجه إلى محاولة تحديث التراث، من خلال ربطه بمفاهيم الحداثة المعاصرة. واتفقا «على أهمية التراث في مجتمعاتنا، وعلى أن أي محاولة للنهضة لا يمكن أن تنجح إذا تجاهلت تراث هذا الشعب، فحنفي يذهب إلى أن التراث هو المخزون النفسي عند الجماهير والذي يجب استغلاله في تحقيق الأهداف السبعة لليسار الإسلامي، وكذلك يركز الجابري على أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلّا من خلال الانتظام في تراث، وهذا التراث يجب أن يكون

---

(282) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 54.

تراثنا لا تراث الآخر. ويقيس الجابري على هذا الآخر الأوروبي وضعيتنا، إذ إن الحضارة الأوروبية الحديثة انتظمت في تراث الحضارة اليونانية القديمة».
ومع هذا فثمة فرقٌ بين حنفي والجابري، وهو أن «حنفي يستغل التراث في تحقيق أهداف عملية، وفي تعبئة الجماهير لهذه الأهداف، في حين أن رؤية الجابري تقف عند حدود التصورات النظرية التي ترى أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلّا من خلال انتظامها في تراث. إن عملية التراث - لدى حنفي - قامت على - محاولة - ربط التراث بمشكلات الواقع، واستغلال هذا التراث باعتباره مخزونًا نفسيًا عند الجماهير، وبالتالي فإن رؤيته للتراث قامت على بُعد نفعي، وهو ضرورة استغلال هذا التراث بطريقة عملية في تحقيق أغراض الواقع، إلّا أن الجابري قد اتجه إلى تحديث التراث وذلك عن طريق ربط التراث بقيم الحداثة، مثل العقلانية والديمقراطية والنقدية»[283].

اعتمد حنفي التبسيط عندما ربط التراجع الحضاري العربي بالأبنية النظرية الأشعرية الممزوجة بالتصوف. ولذا، فإنه يقترح إعادة نقد التراث الكلامي القديم، والإبانة عن تراثية أو تاريخية المقولات الأشعرية، ويعوّل في المقابل على الاختيار الاعتزالي؛ فلئن استعصم الجابري بالرشدية والخلدونية، واستعصم طه عبد الرحمن بكلام الغزالي ومنطق ابن تيمية، فإن حنفي اختار الاستناد إلى التراث العقلي الاعتزالي، لتغليب العقل التراثي الاعتزالي على اللاعقل التراثي الأشعري، وإعادة الاعتبار إلى الفعالية البشرية وإلى العقل الإنساني بعد قرون من التغييب القسري للسببية في الطبيعيات وفي السياسيات والأخلاقيات[284]؛ فهو يقول: «يتفق 'اليسار الإسلامي' إذن مع أصول المعتزلة الخمسة، لذلك يحاول احياء التراث الاعتزالي بعد أن تم القضاء عليه منذ القرن الخامس الهجري، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية وسيادة التصوف وازدواجه مع الأشعرية حتى حركاتنا الإصلاحية الأخيرة ووضع بدائل جديدة أمام الأشعرية السائدة»[285].

---

(283) أحمد محمد سالم، «مقاربة بين (التراث والتجديد) و(نقد العقل العربي)،» في: جدل الأنا والآخر، ص 99.

(284) إبراهيم أزروال، «في نقد الخطاب الإصلاحي: نموذج حسن حنفي،» الحوار المتمدن، العدد 2234 (28 آذار/ مارس 2008)، <http: //www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=129596>.

(285) حنفي، الدين والثورة، ج 8، ص 18.

غير أن الأشعرية لا تختلف في المجال السياسي عن المعتزلة، فكلتاهما غرفت من تربة ثقافية واحدة، وحرية الاختيار لدى المعتزلة لاتتعلق بالمجال السياسي والاجتماعي، بل تتعلق بالحرية الميتافيزيقية واختيار الفرد أفعاله أمام الله، ووقفوا مع فرض المأمون، ومن بعده المعتصم، مذهب الاعتزال بالقوة القاهرة التي طاولت شخصية مثل أحمد بن حنبل. وذكَّره الجابري بأن بلاد المغرب، وهي أشعرية المذهب، عاشت الليبرالية في ظل المذهب الأشعري، كما أن غياب التعدد كان سابقًا لقيام الأشعرية. ويخاطب حنفي قائلًا: «نعم لقد كرَّس الأشاعرة عقيدة (الجبر) ولكن في صورة نظرية في (الكسب) انتهت بهم إلى ما يُشبه القول بالاختيار. أجل إن المعتزلة رفعوا شعار (خلق الأفعال) أو الاختيار، ولكن ذلك لم يمنعهم من ممارسة استبداد شنيع في مسألة خلق القرآن»[286].

إضافة إلى ذلك، لم يتوصل حنفي إلى نتائج يُعتد بها في خلاصته للتراث، ولم يكن لنقده التراث أو لتفكيكه علاقة سببية أو منطقية بما توصل إليه من نتائج وخلاصات، فانفصلت المقدمات عن النتائج والسبب عن المسبب، وأتت النتائج التي توصل إليها في درسه للتراث منفصلة تمامًا عن عرضه نفسه للتراث. لكن حنفي هو، بالتأكيد، على معرفة جلية بالتراث ودهاليزه وزواياه، وعلى معرفة عميقة بالتراث الفكري الغربي، وأفاد قارئه العربي باطلاعه الواسع وزاده دراية ومعرفة. غير أن التوليفة الفكرية التي حاول أن يصوغها بدت نوعًا من التلفيق أقحم المفاهيم وأحل بعضها مكان بعض، فلا هو انطلق من التراث ولا انطلق من الفكر المعاصر، فبدا جمعه لهما في بوتقة واحدة نوعًا من الإقحام القسري، فصار الاثنان ضحية له في جهده ذلك، وتجاوز عمله «التوفيق» إلى التلفيق.

الحال هذه، فإن جميع الأبنية الفكرية الكبرى تحمل في طياتها عملًا توفيقيًا بين اجتهادات وأفكار ومفاهيم يستطيع المفكر أن يؤلف بينها لتكوين منظومة فكرية خاصة به. لكن التلفيق هو إقحام الموضوعات إقحامًا من دون أي توليفة مقبولة. وكان في إمكانه أن يثير موضوعاته التجديدية من دون ضرورة الرجوع إلى التراث بهذه الطريقة من الإقحام، وأن يبحث عن التراث من دون لزوم النتائج التي توصل إليها بطريقة تلفيقية! فانعدام الصلة المنطقية والعملية والموضوعية بين

---

(286) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 67-69.

واقع تحليله للتراث، وتوجهاته الذاتية عن المستقبل، يظهر جليًا في مجمل مقاربته التراث والتجديد، كحاله عندما يقول: «إذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط 'بسم الله الرحمن الرحيم'، فإننا نبدأ (باسم الأمة)، فالله والأمة واجهتان لشيء واحد بنص القرآن (إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون 21:92). فإذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم... فإننا ندافع عن الأمة التي اعتراها التفتت والضياع... والهزائم. فإذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم الإيمانية التقليدية (باسم الله) فإننا نبدأها باسم الأرض المحتلة... وباسم حريات المسلمين... وباسم النصيحة... وباسم المساواة... وباسم الوحدة... وإذا كانت المقدمات التقليدية هدفها الدفاع عن العقيدة... فإننا نعيد تأصيل التوحيد... دفاعًا عن مصالح الأمة... وإذا كان هدف القدماء بيان (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) فإن هدفنا هو بيان (مقال المسلمين واتفاق المصلين)..»[287]!

وما دام لا يوجد رابط منطقي أو سببي بين تطلعات حنفي وعلم أصول الدين، فلماذا لا يبدأ من المشكلات الفعلية، ويستعين بالعلماء المتخصصين بتلك القضايا، ولِمَ هذا التوفيق، أو بالأحرى التلفيق، الواضح!؟ فعندما يُقال له «... هناك نص صريح في القرآن الكريم ينص على تفضيل البعض على البعض الآخر»، يردّ ببساطة: «المسألة هنا ليست النص، فنحن نذهب إلى القرآن بحثًا عن تلبية مطلب المجتمع. البداية هي الواقع الذي أعيشه، وأعاني منه، والذي أريد أن أغيره. ومأساتي هي تفاوت الناس بالرزق. إذن لابد أن أبحث في القرآن عمّا يحل هذه المشاكل. ومن ثم أقرأ القرآن فأجد فيه (كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم)..»[288].

لنستمع إلى حنفي في طريقته للرجوع إلى التراث والتوصل إلى التجديد، يقول: «خذ مثلًا على ذلك قضية العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، فأنا لا أحتاج أن أبحث في القرآن عن نص وإن لم أجد أتجه إلى السنة ثم... إلخ. ففي تقديري هناك واقع ومصالح مرسلة، وبالتالي أنا أقلب هذه الأدلة، فأبدأ بالاجتهاد وبالرؤية المباشرة وبالواقع، فإن لم أجد ضالتي علي بالإجماع: إجماع الناس والقرآن

---

(287) حنفي، التراث والتجديد، ج 1، ص 30-33.

(288) حنفي، الدين والثورة، ج 7، ص 279.

سيكون معي. الإحساس بالناس وبالواقع والملابسات والتاريخ هي التي تجعلني قادرًا على أن أعيد بناء علم أصول الفقه حتى أعطي للناس الجرأة على الاجتهاد والتشريع»[289].

منذ صدمة اللقاء مع الغرب واكتشاف العالم العربي تخلفه قياسًا على أوروبا المتقدمة، والنخب المثقفة العربية تعاني ازدواجية عضالًا: المنافحة عن الذات في مواجهة الوافد الغربي، ونقد الذات لانتشالها من هوة التأخر والفوات الحضاري. والوارث الأكبر لهذه الازدواجية هو حسن حنفي «الذي أراد أن يجمع في فكره بين الفيلسوف والفقيه، بين الانتصار للحداثة والانتصار للقدامة، بين طلب التماهي مع الغرب وطلب فك الارتباط مع الغرب، بين نقد التراث إلى حد الهدم والدفاع عن التراث إلى حد الأمْثَلة. «هذه القدرة على قول الشيء وعكسه في الوقت نفسه هي التي أعطت فكر حسن حنفي نكهته الخاصة كفكر فصامي منسوج لحمة وسدى بالتناقض، ومزدوج بين استراتيجيتين: نقد لامتناهي الجرأة للذات ولموروثها وصولًا إلى انتهاك المقدسات، ومنافحة تعظيمية عن الذات وموروثها قد تأخذ حتى شكل الهُذاء»[290].

لعل أبرز ما أثاره النقاد في حق حنفي هو التردد في الأحكام والمناهج التي يعتمدها؛ فهو يعلن في عام 1966، بمناسبة دراسته «الشخصية المصرية»، «أن المنهج الذي يلتزم به هو المنهج الفينومنولوجي، وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية»[291]، ثم يعود ليتحدث عن منهجه المتبع في كتابيه في فكرنا المعاصروفي الفكر الغربي المعاصر، فيؤكد مرة أخرة اختياره المنهج الفينومنولوجي، فيقول: «قد غلب على الجزئين [الجزأين] منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث»[292]. غير

(289) المصدر نفسه، ج 7، ص 296-297.

(290) جورج طرابيشي، ازدواجية العقل: دراسة نفسية تحليلية لكتابات حسن حنفي، سلسلة المرض بالغرب (بيروت: دار بترا، بالتعاون مع رابطة العلاقنيين العرب، 2005)، المقدمة.

(291) حنفي، قضايا معاصرة، ص 119.

(292) المصدر نفسه، ص 7-8 و119.

أن حنفي يأتي في إحدى مقالات الكتاب نفسه تحت عنوان «هيغل وحياتنا المعاصرة»، بنقيض لقوله السالف: «إن المنهج الوجداني، أي الشعوري، منهج مرفوض لأنه منهج منعزل عن واقعه ومرتبط بالتيار المثالي الغربي»، وإن «المنهج الوحيد المقبول هو المنهج الجدلي الذي صاغه هيغل والذي طبّقه ماركس على الواقع الاجتماعي»[293]. بل إنه أظهر أكثر من مناسبة انحيازه إلى المنهج التاريخي، بدءًا بمنهج هيغل وماركس الشاب، مرورًا باليسار الهيغلي، خصوصًا نقد فيورباخ للدين. غير أنه، كعادته، عاد وتنكّر للمنهج التاريخي ورماه بسهام نقده الجارح. وذهب به الأمر، في إحدى المناسبات، إلى حد إعلان انحيازه إلى المنهج التاريخي الجدلي الماركسي، معلنًا أن «أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي. أنا ماركسي، ولكني ماركسي شاب. معنى ذلك أنني ما زلت أعرف أن الانتقال من هيغل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا. وما زلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر، إن لم نربطه بالوعي التاريخي»، ويدعو إلى اقتباس طريقة الهيغليين الشباب في دراستهم النقدية للدين، لتصبح «نموذجًا لدراسة تاريخنا القديم»[294]. وأكد في بعض كتاباته أهمية المنهج التاريخي في العلوم الاجتماعية، وذلك لأن الإنسان هو في رأيه «كائن تاريخي، وواقعهُ واقع تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي. وعلم التاريخ هو العلم الأول، وتقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»، و«مرهون باكتشاف منطق التاريخ وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ» و«إذا كان المجتمع الأوروبي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله، فإننا في حاجة للتاريخ دون غيره... وذلك مادام الوعي بالواقع والوعي بالذات والوعي بالزمان هو الوعي بالتاريخ»[295]. ويدفعه منطقه هذا إلى نقد تأريخنا القديم لخلوه من النظرة التاريخية؛ فعلى الرغم من «زهونا بحضارتنا الإسلامية القديمة»، فإن هذه الحضارة تبدو له مفتقرة إلى النظرة التاريخية، فيبدو العرب المسلمون له «أمة

---

(293) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 219-221.

(294) حسن حنفي. «من بيروت إلى النهضة،» الثقافة الجديدة (الدار البيضاء)، السنة 7، العدد 29 (1983)، ص 17.

(295) حنفي، دراسات إسلامية، ص 319 و338-339.

بلا تاريخ أو على هامش التاريخ»، وذلك لأن غياب البُعد التاريخي في تراثنا «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»[296]. وصاغ نظرية «أسباب النزول» والناسخ والمنسوخ وأسبابهما الظرفية التاريخية ليؤكد الطابع التاريخي للإسلام، فيقول: «إن ما عبّر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، كما أن ما عبّر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقًا لقدرات الواقع»[297]. ثم يقول: «ظهر الواقع أساس النص، ومتطورًا بتطوره، وهو ما عرفناه قديمًا باسم (أسباب النزول) و(الناسخ والمنسوخ). كما ظهرت التجربة الإنسانية وراء النص، وإن كلام الله هو في الحقيقة كلام الإنسان طبقًا لتجاربه وخبراته. فالوجود الإنساني الفردي والجماعي هو منشأ النص»[298].

غير أن مع اعتماد حنفي المنهج الفينومنولوجي أحيانًا، ثم استدارته إلى النقيض بالتاريخي، أو التحليلي، فإنه يكتب بهاجس صاحب الرسالة، أو الداعية السياسي أو الحضاري، وهو لا يكل عن تذكرينا بأن الله يبعث في رأس كل قرن نبيًا، فيضع نفسه في موقع الداعية لنهضة جديدة أو لتحول نوعي في تاريخ الأمة، الأمة العربية إن شئت، أو الأمة الإسلامية، أو الأمم النامية قاطبة. وهو يُبدي استعداده لتحمل عبء المسؤولية: «فوجود المفكر بحد ذاته في العصر شهادة، والمفكرون شهداء الحق، أي هم الذين يشهدون على عصرهم، وهم الذين يَلقون الشهادة، أي الاستشهاد جزاءً على شهادتهم... ويكون المفكر شاهدًا وشهيدًا إذا حقق رسالة الفكر»[299].

غير أن حنفي لا يلبث أن ينقلب على تلك الأطروحات بنقيضها في مناسبات أخرى؛ إذ يؤكد تميُّز الحضارة الإسلامية، فيرفعها إلى حضارة ما فوق تاريخية، لأنها «حضارة نص» أو «حضارة وحي ماورائي»، فهنا، في المجال الإسلامي، «الوحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية

---

(296) المصدر نفسه، ص 111 و318.

(297) حنفي، قضايا معاصرة، ص 13.

(298) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 83.

(299) حنفي، قضايا معاصرة، ص 14.

خالصة»[300]. وينظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها حضارة «ما هوية»، يفرقها بذلك عن الحضارة الغربية التي يعتبرها «حضارة تاريخ» أو خاضعة لمقتضيات الزمان. لهذا، فإن المنهج التاريخي يمكنه أن يصلح لدراسة الحضارة الغربية، لأن الحقائق أصبحت فيها مكتشفة «في التاريخ ومن التاريخ»[301].

في حين أن حنفي يثمن، في مناسبة ما، تطبيق مناهج العلوم الاجتماعية على الظاهرة الدينية، حيث «أمكن تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الاجتماعية الأخرى»، «وأنه أصبح علمًا إنسانيًا يُدرس في علم الأديان وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني»، ويبدي استغرابه لأننا «ما زلنا نخاف أن نمس الدين، وما زلنا نعتبره موضوعًا مثاليًا معطى من عند الله، ويحوطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني»[302]، فإنه يبدي في مناسبة أخرى استنكاره إقحام العلم في دراسة الظاهرة الدينية، ويحذر من أن نتخذ «التوحيد نفسه موضوعًا لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية في ظروف نفسية واجتماعية معينة»، بل يشدد على أن الظاهرة الدينية لا تقبل الدرس الاجتماعي، فيعترض على «استعمال منهج أو طريقة تخالف تمامًا موضوع البحث لأنها (مادية) ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية، أو تُرجِعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي؛ فهذا مناقض تمامًا لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي»، ويفترض رد كل شيء إلى الوحي الذي لا يطاوله عقل ولا فكر أو زمان، فـ «تكون مهمتنا نحن وصف الوحي باعتباره علمًا كليًا يشمل كل العلوم، وإرجاع هذه العلوم الإنسانية إلى مصدرها في الوحي بالتالي هو العلم الإنساني الشامل»[303]. كما أنه يعتبر «الظواهر الفكرية الإسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، أي إنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية»[304]؛ فالحضارة الإسلامية نشأت من معطى مركزي واحد هو الوحي، فهنا «المنهج التاريخي

(300) حنفي، التراث والتجديد، 70-71.
(301) حنفي، دراسات إسلامية، ص 227.
(302) حنفي، قضايا معاصرة، ص 69 و157.
(303) حنفي، التراث والتجديد، ج 1، ص 82 و140.
(304) حنفي، دراسات إسلامية، ص 227.

تفقد معه الظاهرة طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي»[305]. ثم لا يلبث أن يقول: «فسواء أخذنا الدرس من هيغل أو غصنا في تراثنا القديم، فإن بإمكاننا القضاء على المصدر الثاني للمعرفة، ورؤية الوحي في الواقع، بمعنى الوصول إلى حقائق الوحي من طريق العقل، والعقل هو الواقع وهو التاريخ أيضًا. ونؤمن بإمكانية الوصول إلى الحقيقة من طريق الجهد الإنساني الخاص»[306]. ثم لا يتردد في الدعوة إلى «تطهير الذهن من الموروث حتى يمكن النظر ابتداء من أولويات العقل»[307]، فيصبح العقل ضامنًا للوحي بدلًا من العكس؛ ففي مقدمته لِسنغ، يطري النزعة التنويرية الفرنسية لأنها لم تتردد كالتنوير الألماني في منح العقل القدرة على معرفة حقائق الوحي دون حاجة إلى الوحي[308]. لهذا، حكم فؤاد زكريا على كتابات حنفي بأن التناقضات تهيمن عليها إلى درجة أنه كان يعتقد أن «فرط التناقضات في صفحاته يبعث على الجنون»[309]. ويقول طرابيشي إن «أول ما يلفت النظر وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلّا لينفيها، ولا يُبدي رأيًا إلّا ليقول بعكسه... وما من كاتب مفكر أتقن رقصة المتناقضات كما أتقنها حسن حنفي. وهذا ليس فقط بين مؤلف وآخر، أو بين طور سابق وطور لاحق من التطور الفكري... بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد، وأحيانًا بين صفحات الفصل الواحد». ويجْمل طرابيشي تناقضات حنفي في: 1- تناقض في الموقف المنهجي. 2- تناقض في الموقف من القضايا. 3- تناقض في الموقف من الوقائع. 4- تناقض في الموقف من النصوص، 5- تناقض في الموقف من الأشخاص..[310]. وعندما ترجم حنفي كتاب اسبينوزا رسالة اللاهوت والسياسة، أظهر حماسة

(305) حنفي، التراث والتجديد، ص 68.

(306) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 221.

(307) حنفي، التراث والتجديد، ج 1، ص 8-10 و309-311.

(308) انظر مقدمة حسن حنفي في: لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، 1981)، ص 149.

(309) حسين عبد القادر، «الإنسان والقضية: مقابلات لم تكتمل،» في: جدل الأنا والآخر، ص 336.

(310) جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، ص 105-106.

بمنهج اسبينوزا التاريخي في قراءة النص المقدس، وهو المنهج الذي اعتقد «أن البحث التاريخي للكتاب المقدس يسبق الإيمان بألوهيته، فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب»[311].

أخيرًا، يمكن القول إن حصيلة ما توصل إليه حنفي، على الرغم من منهجه المرتبك وتردده وتناقضاته الكثيرة، هي أن تفسيره النص والتراث، في ما يتعلق بقيم الحداثة، أرضى الإسلامي المعتدل القلق من احتمال عدم توافق اندماجه في الحداثة وقيمه الإسلامية، فيستطيب النتائج التي توصل إليها حنفي من ذلك التوفيق بين التراث والحداثة، بصرف النظر عن منهجه في البحث وطرائقه في الاستدلال، ويقبل الحداثة مغطاة بمرجعية إسلامية، وإن كانت فرضيات حنفي لا تصمد أمام النقد الجدي. كما قدَّم حنفي إطلالة راسخة على فروع التراث المختلفة، خصوصًا الفروع الدينية (علم أصول الدين والفقه)، مرفقة بنقد صلب لا يمكن تجاهل مضامينه ودلالاته، غير أنه أخفق في أن يستخلص من نقده للتراث نتائج حاسمة تشكل أرضية مقبولة لقارئه المتطلِّع إلى المستقبل.

---

(311) لسنج، تربية الجنس البشري، ص 165-166، مقدمة المترجم.

خاتمة

رُبَّ سائل بقلق: هل استعصى على العالم العربي الإسلامي التأثر برياح التغيير الديمقراطي؟ وهل أصبح الوطن العربي محصّنًا أمام الديمقراطية بحكم هيمنة الثقافة الإسلامية على الوعي الاجتماعي العربي؟ فالانتخابات المجهَضة في الجزائر ومخاطر التيار التكفيري الإسلاموي المتنامية أبرزت النقاش في شأن العلاقة الحقيقية بين الإسلام والديمقراطية، فوضع بعض هؤلاء المتسائلين الإسلام في تعارض مع الديمقراطية وحقوق الإنسان. وعزَّز وزنَ هذه التساؤلات والتشكك في دور الإسلام السلبي تجاه الديمقراطية، تنامي تأثير التيار التكفيري الإسلاموي، وتفاقم خطورته في كثير من البلدان الإسلامية والعربية إلى درجة أنه بات يهدد وحدة اجتماعها السياسي؛ ذلك التيار الذي مزج بين عنف غير مسبوق وتكفير الدولة والمجتمع معًا، ومساواته بين الجاهلية والكفر وبين الديمقراطية وحكم الشعب، فغذّى هذا بدوره التشكك في أن الثقافة الإسلامية هي العقبة البنيوية أمام توطين الديمقراطية، وزادت في المقابل في إمكانية أن يصادر الإسلام السياسي التكفيري، والحالة هذه، على الإسلام، وذلك بأن يجعل من تفسيره التكفيري الجامد النسخة المهيمنة على التفسيرات الأخرى الأكثر انفتاحًا على مفاهيم العصر!

الحال أن السبيل الصحيح إلى الإجابة عن تلك التساؤلات والمخاوف، ليس في البحث عن الصورة النقية لـ «لإسلام الصحيح» على طريقة السلفية التقليدية التي كوّنت في مُتخيلها صورة لـ «الإسلام الحق» الذي لا يدخله الباطل! وهي لا تعلم أن ماتعتقده على أنه «الإسلام الحق» ماهو إلّا صورتها هي عن الإسلام فحسب، أو تأويلها الخاص للإسلام، والتأويل رأي يحتمل الخطأ والصواب؛

فبعد انقطاع الوحي، ما عاد لأي امرئ ضمانة «مرجعية معصومة» لتجعل من رأيه الرأي الصائب الوحيد. ولم يبق بعد انقطاع الوحي مع وفاة النبي سوى «النص» القابل للتأويل بتعدد قراءات المسلمين له، في سياق تحوّل وضعياتهم التاريخية وتبدلها، وقد غدت «الجماعة» وحدها المؤتمنة على هذا التفسير بعد انقطاع الوحي بسبب غياب الرسول.

بناءً على هذا، لايبقى أمام الباحث، إن أراد التحقق من أن الإسلام عقبة أمام توطين الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية أو من أنه ليس كذلك، إلا العودة إلى المسلمين أنفسهم عبر تجربتهم التاريخية في علاقتها بمفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتأويلاتهم المختلفة لعلاقة الإسلام بتلك المفاهيم. ولعل في عودة الباحث إلى التجربة الإسلامية ومعرفته هذه المفاهيم في سياقها ما يشجع على تأكيد أن مثَل الإسلام كدين مثَل المسيحية، لا يمكن أن يكون في حد ذاته معوقًا للتطور الديمقراطي، وهذه مصادر هذه المعوقات، إن وجِدت، مصالح سياسية على الأغلب، بل إن الإسلام في بعض جوانبه يشجع على هذا التحول.

التفسيرات المختلفة للإسلام مبثوثة في التاريخ، وتحتاج منا إلى العودة إلى تاريخ علاقة المسلمين الحقيقية بعضهم ببعض وبأوضاعهم التاريخية وبالمشكلات المحيطة بهم، لنفهم مسوغات التباين وأسسه ومرتكزاته؛ فالإسلام لا يمكن فصله عن المسلمين لأنهم حَمَلته وأصحابه. وقال أركون: «إن كل الانقسامات الموجودة بين المذاهب الإسلامية هي عبارة عن انقسامات تاريخية، أي حصلت تاريخيًا فيما بعد، ومن خلال زحمة الصراع على التأويل الصحيح والوحيد، أي على (الإسلام الصحيح)، وكلٌ يدّعي أنه يمثّل الصحيح لأن تأويله للنص هو وحده الصحيح»[1]. وبقي القرآن فوق جميع المذاهب والانقسامات اللاحقة، وكما يذكر أركون، نشأت تلك الانقسامات فيما بعد لأن بعض المسلمين تبنّى التفسير الرمزي (أو الباطني) للنص المؤسس، والبعض الآخر تبنّى التفسير الحرفي (أو الظاهري). واتبع معظمهم مدرسة الكوفة في النحو وقراءة القرآن، بينما اتبع بعضهم مدرسة البصرة، ونتجت من ذلك انقسامات وتأويلات وخطوط، ثم

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1995)، ص 192.

ترسّخت هذه التأويلات أو التفسيرات المختلفة في ما بعد، واختلطت بالصراعات العنيفة الدائرة على الخلافة، أي على السلطة السياسية، وأدت إلى نشوء الفرق والمذاهب[2].

بيّنت لنا القراءات المختلفة لمفكرينا المعاصرين المكانة اللائقة التي احتلتها حقوق الأفراد والجماعات في متن الاجتماع الإسلامي، قياسًا بالأوضاع التاريخية التي عاشتها بلداننا في تقاليد ماقبل الحداثة، ودلّلت من جهة أخرى على انفتاح النص التأسيسي المقدس على قراءات متعددة، وعلى أن هذا النص القرآني يولد أعمالًا للمعنى وتشكيلًا معينًا للوعي. لهذا، يصعب أن نتصور انفصال المعنى عن القارئ، وبالتالي فإن الفكر الإسلامي يتسم بقدر كبير من التاريخية؛ ففي مرحلة التدشين (النبوية)، اتسم الوعي الإسلامي بالانفتاح والواقعية، وباتصال بمصلحة الجماعة وبأحوالها المتغيرة، فاتسمت إجابات (نصوص) الجماعة تلك بالتدرُّج والحركية في مجالات شتى، تشريعية وسياسية واجتماعية. كما شهدت مرحلة التدوين والتأصيل، وهي المرحلة التي بلغت فيها الثقافة العربية الإسلامية ذروة عطائها وتألقها وتفتحها وإبداعها ما بين القرنين الثاني والرابع الهجريين، تفتحًا للنزعة الإنسانية التي تجلت على أفضل صورها في مؤلفات الجاحظ والتوحيدي وابن مسكويه، وإلى جانبها ازدهرت العلوم في فروعها كلها، ومعها ارتقت منهجيات البحث العلمي، وإلى جوارها انطلقت التجارة والتجار والرحلة والرحالة على نطاق عالمي، لتتعزز بذلك النزعة الإنسانية والعالمية في الثقافة العربية الإسلامية. ثم دخلت هذه الثقافة في طور التراجع والجمود بشكل أساس منذ القرن الخامس عشر، في حين بدأت أوروبا في التقدم التدريجي على العرب في بعض المجالات، إلى أن حدث الانعطاف التاريخي الكبير في القرن الثامن عشر مع اكتشاف أوروبا الطاقة البخارية وتطبيقاتها التقنية في كثير من المجالات، وفي مقدمها صناعة الساعات ووسائل النقل البحري ثم النقل البري والرافعات والمكابس في الصناعة، ومع تأكيدها سيطرة سفنها على البحار الشرقية والبحر المتوسط، ناهيك عن الأطلسي واستعمار الأميركتين، فأتى ما سمّي حقبة النهضة العربية، وبرزت فكرة النهضة وأعلامها، وقدمت الإصلاحية الإسلامية خلال ذلك

(2) المصدر نفسه، ص 193.

إجابات جدية عن مشكلات حقيقية يعانيها الحاضر العربي الإسلامي، في سياق قراءتها المتجددة للإسلام والحداثة الوافدة من موقعها الاجتماعي التاريخي، ومن موقع شعورها بضرورة النهضة والتقدم لملاقاة مشكلات العصر، ولردم التفاوت الذي ما زال يتسع بين أوروبا والعرب والمسلمين وبلاد الشرق.

على قاعدة هذا الشعور المتنامي بفوات الموقع الثقافي والحضاري للعرب، تعاقبت قراءات مختلفة للإسلام والحداثة معًا قامت بها أطراف الاجتماع السياسي العربي، وقدّم الإسلاميون بدورهم قراءتهم الخاصة للإسلام وللعصر فعكسوا فيها موقعهم الاجتماعي السياسي في ضوء التحولات التي بدأت تعتمل الاجتماع السياسي، وموقفهم من هذه التحولات ومن صراعهم على السلطة، فتكشفت في سياق تبدل تلك القراءات وتنوعها علاقة النص الإسلامي والتصاقه بالزمان وبالتطورات الكبرى التي يمر بها الاجتماعي العربي، وبطبيعة الصراعات السياسية التي تضرب بالمجتمع أمام امتحان التاريخ ورهاناته.

إنه ما عاد في الإمكان الركون إلى القول إن هناك خطابًا إسلاميًا واحدًا (صحيحًا) يمكن الاعتماد عليه وحده فيما يخص المسائل كلها، وفي مقدمتها مسائل حقوق الإنسان والدولة؛ فالعصر الحديث شهد منذ الإصلاحية الإسلامية إلى زمننا الراهن في فاتحة القرن الحادي والعشرين إجابات وقراءات مختلفة عن مسائل الدولة والحقوق الإنسانية، تبدأ بإجابات الإصلاحية الإسلامية: محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، ولا تنتهي بقراءة حسن البنا والهضيبي أو سيد قطب وبن لادن والظواهري؛ هذا التنوع الوافر بالقراءات المتباينة للإسلام ولموقفه من الديمقراطية ومفاهيم حقوق الإنسان، يُظهر بجلاء، من خلال عرضنا وتحليلنا له، أن الإسلام لا يمكن مصادرته لمصلحة تفسير واحد نحبسه في قفص، وفي صورة ثابتة جوهرانية غير قابلة للتعاطي مع أطوار الزمان ومواضعات المصالح والضرورات البشرية، وصراع المصالح السياسية، كي يتم القفز منها إلى النتيجة التي كثيرًا ما رددها بعض المستشرقين والأصوليين الإسلاميين، ومفادها أن الإسلام ضد الدولة الديمقراطية ونقيض لها، وأنه عقبة عنيدة أمام التحول إلى الديمقراطية! بينما يدلل واقع الصراع الفكري والسياسي على الإسلام على أن من غير الممكن اختزال غنى الخطابات الإسلامية في هذه الصورة الشاحبة عن الإسلام، بل إن الكثرة الكاثرة من القراءات تجانب

هذا التفسير المحافظ عن الإسلام؛ فمنذ محمد عبده والطهطاوي وخير الدين التونسي، إلى سليم العوا وهويدي، وأيضًا رضوان السيد ووجيه كوثراني، مرورًا بعلي عبد الرازق، تتالت القراءات التي تنكر هذا التعارض المفتعل بين الإسلام والديمقراطية، وتؤكد التعايش بينهما، وأن ليس في الإسلام مايعارض الديمقراطية، أي حكم الجماعة لنفسها ومرجعية الأمة إلى نفسها.

بيّنت قراءتنا تحولات الفكر العربي الحديث في مواجهة ما سمّي صدمة الحداثة، في إهاب الإصلاحية الإسلامية، انفتاح هذا الفكربصورة عميقة على الحداثة وعلى ما حملته في طياتها من إعلاء لشأن الفرد والجماعات، وما رتبت من حقوق إنسانية معًا، ومن ثم تلاقت هذه النتيجة مع ماقدمته دراسات المفكرين العرب المعاصرين (كوثراني والجابري والسيد وغليون وبشارة وحنفي والعروي)، من أن لا شيء في النص الإسلامي يعطل حركية الاجتماع السياسي وطريقته في استلهام أفكار ومفاهيم متجددة تلائم واقع العرب والمسلمين ومصالحهم، وتوائم سبل استجابتها للعصر.

المراجع

كتب

إبراهيم، فؤاد. **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1998.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الكتب العربية، [1966].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار القلم، 1978.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق أحمد أمين [وآخرون]. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1948-1953.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة**. تحقيق طه الزين. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1967.

ابن المرتضى. أحمد بن يحيى. **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**. صححه توما أرنولد. بيروت: دار صادر، 1316هـ.

أبو الخير، علي. حسن حنفي: **ثورة العقيدة وفلسفة العقل**. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011. (سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي)

أبو ريان، محمد علي. **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**. بيروت: دار النهضة العربية، 1970. (3 ج)

أبو زهرة، أحمد. مذاهب الإسلاميين. القاهرة: الإدارة الثقافية في وزارة التربية، [د. ت.]. (سلسلة ألف كتاب؛ 177)

أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي، 1987.

أبو يعلى الفراء، القاضي محمد بن الحسين. طبقة الحنابلة. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنّة النبوية، 1952. (2 ج)

أحمد، رفعت سيد. النبي المسلح. بيروت؛ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991. (2 ج)

ج 1: الرافضون.

إخوان الصفا. رسائل اخوان الصفا. بيروت: دار صادر، 1957. (4 ج)

أدونيس. الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب. بيروت: دار العودة، 1974. (3 ج)

أركون، محمد. الإسلام الأخلاق والسياسة. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار النهضة العربية بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، 1990.

______. الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1995.

______. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1990.

أرمسترونغ، كارين. الله والإنسان. ترجمة محمد الجورا. دمشق: دار الحصاد، 1996.

أرنولد، توماس. الخلافة. ترجمة جميل معلّى. دمشق: دار اليقظة العربية، [د. ت.].

أسد، محمد. منهاج الإسلام في الحكم. نقله منصور ماضي. بيروت: دار العلم للملايين، 1957.

إسماعيل، محمود. الحركات السرية في الإسلام. بيروت: دار القلم، [د. ت.].

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين**. ط 3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد الأموي المرواني. **الأغاني**. بيروت: [د. ن.]، 1956.

أعراب، إبراهيم. **الإسلام السياسي والحداثة**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000.

الياد، ميرسيا. **مظاهر الأسطورة**. ترجمة نهاد خياطة. بيروت: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط 10. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

______. **ظهر الإسلام**. ط 5. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969.

الأمين، محسن عبد الكريم. **أعيان الشيعة**. بيروت: مطبعة الانصاف، 1961.

الأيوبي، نزيه نصيف. **العرب ومشكلة الدولة**. بيروت: دار الساقي، 1992.

باترورث، شارلز. **الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي**. ترجمة محمد أحمد شوماني. بيروت: دار الساقي، 1990.

بادي، برتراند. **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي ديار الإسلام**. ترجمة نخلة فريفر. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

باروت، محمد جمال. **يثرب الجديدة**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الصحاح**. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

بدوي، عبد الرحمن بدوي. **الإنسان الكامل في الإسلام**. القاهرة: [د. ن.]، 1950.

______. **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1947.

______. **شخصيات قلقة في الإسلام**. ط 3. القاهرة: سينا للنشر، 1995.

______. **مذاهب الإسلاميين**. بيروت: دار العلم للملايين، 1971.



بشارة، عزمي. **أن تكون عربياً في أيامنا**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

______. **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها**. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013. 2 ج.

ج 1: الدين والتدين.

______. **سورية: درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن**. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

______. **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. ط 6. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

البغدادي، أبو منصور عبد القادر بن طاهر. **الفرق بين الفرق**. القاهرة: [د. ن.]، 1910.

بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992.

______. **مذكرات الدعوة والداعية**. تقديم أبي الحسن علي الندوي. دمشق: المكتب الإسلامي، 1966.

تامر، عارف. **القرامطة: بين الالتزام والإنكار**. ط 2. دمشق: دار الطليعة الجديدة، 1997.

ترمانيني، عبد السلام. **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1967.

______. **الرق: ماضيه حاضره**. ط 2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985. (عالم المعرفة؛ 23)

تسهير، غولد. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. ترجمة محمد يوسف موسى [وآخرون]. القاهرة: دار الكتب الحديثة، وبغداد: مكتبة المثنى، 1959.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

______. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986. (نقد العقل العربي؛ 2)

______. **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

______. **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، 1984.

______. **الخطاب العربي المعاصر**. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 1988.

______. **الديمقراطية وحقوق الإنسان**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994. (سلسلة الثقافة القومية؛ 26)

______. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996. (سلسلة الثقافة القومية؛ 29، قضايا الفكر العربي؛ 4)

______. **العصبية والدولة**. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 1982.

______. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000. (نقد العقل العربي؛ 3)

______. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 1982.

جار الله، زهدي. **المعتزلة**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1974.

جاويش، عبد العزيز. **الإسلام دين الفطرة والحرية**. القاهرة: دار الهلال، 1952. (سلسلة دار الهلال؛ 18)

جدعان، فهمي. **دراسة في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997.

______. **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**. القاهرة: دار الشروق، 2007.

______. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997.

______. **المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام**. عمّان: دارالشروق، 1989.

جدل الأنا والآخر: قراءة نقدية في فكر حسن حنفي. تحرير وتقديم أحمد عبد الحليم عطية. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة، 1991.

جميل. حسين. **حقوق الإنسان في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986. (سلسلة الثقافة القومية؛ 1)

حتي، فيليب. **العرب: تاريخ موجز**. ط 5. بيروت: دار العلم للملايين، 1980.

حسن، حسن إبراهيم. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**. ط 7. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965. (4 ج)

الحلاج، أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمي البيضاوي. **ديوان الحلاج، ويليه كتاب الطواسين**. تقديم كامل مصطفى الشيبي. ط 3. كولونيا - ألمانيا: منشورات الجمل، 2007.

______. كتاب أخبار الحلاج. تصحيح وتعليق لوي ماسينيون. كولونيا - ألمانيا: منشورات الجمل، 1999.

حميدة، عبد الحسيب طه. أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري. ط 2. القاهرة: مطبعة السعادة، 1986.

حنفي، حسن. التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة: ج 1: المقدمات النظرية. بيروت: دار التنوير، 1988. (موقفنا من التراث القديم؛ 1)

______. التراث والتجديد. بيروت: دار التنوير، 1981.

______. حصاد الزمن: الجزء الأول: إشكالات. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2007.

______. جذور التسلط وآفاق الحرية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005.

______. دراسات إسلامية. بيروت: دار التنوير، 1982.

______. دراسات فلسفية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988.

______. الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي. القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 2009.

______. الدين والثورة في مصر، 1952-1981. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989. 8 ج.

ج 7: اليمين واليسار في الفكر الديني.

______. في الفكر الغربي المعاصر. بيروت: دار التنوير، 1988.

______. قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر. ط 2. بيروت: دار التنوير، 1983.

______. مقدمة في علم الاستغراب. القاهرة: الدار الفنية، 1991.

______. من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2004. 2 ج.

______. من النقل إلى الإبداع: الجزء الأول: النقل. القاهرة: دار قباء، 2000.

______. هموم الفكر والوطن. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997.

______. الواقع العربي الراهن. الإسكندرية: دار العين للنشر، 2012.

______. اليمين واليسار في الفكر الديني. دمشق: دار علاء الدين؛ القاهرة: الثقافة الجديدة، 1996.

______ وصادق جلال العظم. ما العولمة؟. ط 4. بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 2010. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

حنفي حسن ومحمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت: دار النهار، 1977.

خالد، خالد محمد. إنه الإنسان. القاهرة: دار الكتب الحديثة، [د. ت.].

خسرو، ناصر. سفر نامه حاجي بير زاده. ترجمة علي الخشاب. بيروت: [د. ن.]، 1970.

الخضري، محمد. نور اليقين في سيرة سيد المرسلين. القاهرة: المكتبة التجارية، 1910.

الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان. كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1925.

دايموند، لاري. مصادر الديموقراطية: ثقافة المجموع أو دور النخبة. ترجمة سمية فلو عبود. بيروت: دار الساقي، 1994.

دفتري، فرهاد. الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم. ترجمة سيف الدين القصير. دمشق: دار الينابيع، 1994.

الدوري، عبد العزيز. دراسات في العصور العباسية المتأخرة. بغداد: دار القلم، 1945.

دي خويه، ميكال يان. **القرامطة**. ترجمة حسين زينة. ط 2. بيروت: دار ابن خلدون، 1980.

الرديسي، حمادي وأسماء نويرة. **الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر: نصوص الغرب الإسلامي نموذجًا**. بيروت: دار الطليعة، 2008.

رضا، محمد رشيد. **السنة والشيعة أو الوهابية والرافضة: حقائق دينية تاريخية اجتماعية إصلاحية**. ط 2. القاهرة: دار المنار، 1947.

روا، أوليفييه. **تجربة الإسلام السياسي**. ترجمة نصير مروة. بيروت: دار الساقي، 1994.

رودنسون، مكسيم. **الإسلام والرأسمالية**. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت: دار الطليعة، 1970.

الريس، محمد ضياء. **النظريات السياسية الإسلامية**. ط 2. بيروت: مكتبة الأنجلو المصرية، 1957.

الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. بيروت: [د. ن.]، 1992.

ريشار، يان. **الإسلام الشيعي: عقائد وأيديولوجيات**. ترجمة حافظ الجمالي. بيروت: دار عطية، 1996.

الرضي الشريف (اختاره). **نهج البلاغة: من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**. شرح الإمام الشيخ محمد عبده. بيروت: دار أسامة، 1986. (3 ج)

زيدان، عبد الكريم. **حقوق الأفراد في الإسلام**. بيروت: دار الرسالة، 1988.

الساعاتي، أحمد فوزي. **الانصاف في دعوة الوهابية وخصومهم لرفع الخلاف**. دمشق: مطبعة دولة دمشق، 1922.

السيد، رضوان. **الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل**. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 1986.

______. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: دار إقرأ، 1997.

ـــــــــ. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

ـــــــــ. سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

ـــــــــ. الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية. بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

ـــــــــ وعبد الإله بلقزيز. أزمة الفكر السياسي العربي. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2000. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

الشكعة، مصطفى. إسلام بلا مذاهب. ط 5. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1976.

شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشريعة. ط 5. القاهرة: [د. ن، د. ت.].

شلق، الفضل. الأمة والدولة: جدلية الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي. بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

طالب، محمد سعيد طالب. الدولة العربية الإسلامية. دمشق: دار الأهالي، 1997.

الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: [د. ن.]، 1969.

طرابيشي، جورج. ازدواجية العقل: دراسة نفسية تحليلية لكتابات حسن حنفي. بيروت: دار بترا، بالتعاون مع رابطة العلاقنيين العرب، 2005. (سلسلة المرض بالغرب)

ـــــــــ. المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

الطهطاوي، رفاعة رافع. كتاب مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية. ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون. ط 2. القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912.

طيبي، بسام وكريستيان تومو شات. الإسلام وعالمية حقوق الإنسان. ترجمة محمد منقذ الهاشمي. دمشق: مركز الإنماء الحضاري، 1995.

عباس، عبد الهادي. حقوق الإنسان: الجزء الثاني. دمشق: دار الفضل، 1995.

العبد، عبد اللطيف محمد. الإنسان في فكر إخوان الصفا. القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية، 1976.

عبد الجبار، القاضي. المختصر في أصول الدين: عن رسائل العدل والتوحيد. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، [د. ت.].

عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم في الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا. دراسة وتقديم وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، 1996.

عبد اللطيف، كمال. درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي. بيروت: دار الفارابي، 2000.

عبد الملك، أنور. تغيير العالم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985. (عالم المعرفة؛ 95)

عبدان، القرمطي. شجرة اليقين. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.

عبده، محمد. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. بيروت: دار الحداثة، 1988.

______. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. جمع وتحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974. (6 ج)

العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي. بيروت: دار الحقيقة، 1973.

______. مفهوم الحرية. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981، و2002.

______. مفهوم الدولة. ط 2. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983.

العشماوي، محمد سعيد. الإسلام السياسي. القاهرة: سينا للنشر، 1989.

______. الخلافة الإسلامية. القاهرة: سينا للنشر، 1992. 2 ج.

عفيفي، أبو العلا. التصوف: الثورة الروحية في الإسلام. بيروت: دار الشعب، [د. ت.].

العلوي، سعيد بنسعيد. خطاب الأشعري. بيروت: دار المنتخب العربي، 1992.

علوي، هادي. شخصيات غير قلقة في الإسلام. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1995.

عليان، عبد الفتاح عليان. قرامطة العراق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970.

عمارة، محمد. الإسلام وحقوق الإنسان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985. (عالم المعرفة؛ 89)

______. تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دارالمستقبل العربي، 1983.

العوا، محمد سليم. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. القاهرة: دار الشروق، 1989.

عواد، هاني. تحولات في مفهوم القومية العربية: من المادّي إلى المتخيّل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

عيسى، علي. فلسفة الإسلام في الإنسان. بيروت: دار الآداب، 1986.

غارودي، روجيه. الإسلام. ترجمة وجيه أسعد. بيروت: دار عطية، 1996.

______. ما يعد به الإسلام. ترجمة قصي أتاسي وميشيل واكيم. دمشق: دار الوثبة، 1981.

غالب، مصطفى. تاريخ الدعوة الإسماعيلية. بيروت: دار الأندلس، 1965.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة. ط 3. القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1984.

______. كتاب الاقتصاد في الاعتقاد. تقديم عادل العوا. بيروت: دار الأمانة، 1969.

______. المستصفي من علم الأصول. القاهرة: [د. ن.]، 1904.

غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت: دار التنوير، 1985.

______. بيان من أجل الديمقراطية. ط 2. بيروت: دار ابن رشد، 1980.

______. حوارات من عصر الحرب الأهلية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995.

______. مجتمع النخبة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986. (دراسات الفكر العربي)

______. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

______. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. القاهرة: سينا للنشر، 1988.

______. نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

______. نقد السياسة: الدولة والدين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

______. الوعي الذاتي. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.

______ وسمير أمين. حوار الدولة والدين. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

______ ومحمد سليم العوا. النظام السياسي في الإسلام. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دارالفكر، 2004. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

______ [وآخرون]. حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

فلهوزن، يوليوس. الخوارج والشيعة. ترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1958.

فونجرونيباوم، جوستاف. حضارة الإسلام. ترجمة عبد العزيز توفيق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

فياض، عبد الله. تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيّع حتى مطلع القرن الرابع الهجري. بغداد: مطبعة أسعد، 1970.

كرماني، أحمد. راحة العقل. تقديم مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، 1967.

كوثراني، وجيه. بلاد الشام في مطلع القرن العشرين: السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني: قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية. ط 3. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن. بيروت: دار النهار، 2007.

______. الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص. بيروت: دار الطليعة، 1996.

______. الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي. بيروت: دار الطليعة، 2000.

______. السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 13)

______. الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية - القاجارية والدولة العثمانية. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2001.

______. مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني. بيروت: دار الطليعة، 1995.

______. هويات فائضة.. مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً. بيروت: دار الطليعة، 2004.

______. وثائق المؤتمر العربي الأول والمراسلات الفرنسيّة المتعلّقة به. بيروت: دار الحداثة، 1980.

______ وفاضل الربيعي. الطائفية والحرب. دمشق: دار دمشق، 2011. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

كوريان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي. بيروت: دار عويدات، 1966.

كونغ، هانس. الإسلام وعالمية حقوق الإنسان. ترجمة محمود الهاشمي. حلب: دار الصداقة، 1994.

لسنج. تربية الجنس البشري. ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي. بيروت: دار التنوير، 1981.

لويس، برنارد. الإسلام والغرب. ترجمة مجموعة مترجمين. بيروت: مؤسسة الإيمان، ودمشق: دار الرشيد، 1994.

______. أصول الاسماعيلية والفاطمية والقرمطية. ترجمة جاسم الرجب. القاهرة: [د. ت.]، 1947.

______. أين يكمن الخطأ؟. ترجمة عماد شيحة. دمشق: دار الرأي للنشر، 2006.

______. العرب في التاريخ. تعريب نبيه فارس ومحمود زايد. بيروت: دار العلم للملايين، [د. ت.].

______. لغة السياسة في الإسلام. ترجمة إبراهيم شتا. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993.

ليفين، ز. أ. الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسورية ومصر. ترجمة بشير سباعي. بيروت: دار ابن خلدون، 1978.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. كتاب الأحكام السلطانية. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الشمالي. كتاب الكامل. تحقيق محمد أبو الفضل. القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.].

مبروك، علي، النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ. بيروت: دار التنوير، 1993.

مدكور، إبراهيم. حقوق الإنسان في الإسلام. شرح وتعليق عدنان الخطيب. دمشق: دار طلاس، 1992.

مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ط 3. بيروت: دار الفارابي، 1980.

المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية. بيروت: [د. ن.]، 1973.

معروف، هاشم. عقيدة الشيعة الإمامية. ط 2. بيروت: [د. ن.، د. ت.].

معروف، نايف. الخوارج في العصر الأموي: نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 1986.

المؤتمر القومي العربي: الوثائق والبيانات السياسية، 1990-1994. بيروت: المؤتمر القومي العربي، 1995.

المودودي، أبو الأعلى. الإسلام وهديه في السياسية والقانون والدستور. ترجمة خليل حسن الإصلاحي. دمشق: دار الفكر، 1964.

______. الخلافة والملك. ترجمة أحمد إدريس. الكويت: دار القلم، 1987.

______. المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله - الرب - العبادة - الدين. تعريب محمد كاظم سباق. لاهور - باكستان: دار العروبة للدعوة الإسلامية، 1969.

______. نظرية الإسلام وهدية في السياسية والقانون والدستور. ترجمة خليل حسن الإصلاحي. دمشق: دار الفكر، 1964.

موسوعة الحضارة العربية الإسلامية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986. 2 ج.

ميلاد، سلوى علي. وثائق أهل الذمة في العصر العثماني. القاهرة: دار الثقافة، 1983.

النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. القاهرة: [د. ن.]، 1964.

نصير، آمنة محمد. الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة. القاهرة: دار الشروق، 1983.

النعيم، عبد الله أحمد. **نحو تطورالتشريع الإسلامي**. ترجمة حسين أحمد أمين. القاهرة: سينا للنشر، 1994.

نوح، علي. **الخطاب الاسماعيلي**. دمشق: دار الينابيع، 1994.

هازار، بول. **أزمة الضمير الأوربي، 1680-1715**. ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي. القاهرة: مطبعة الكاتب المصري، 1948. (سلسلة أفكار)

هاملتون، جب. **التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى**. دمشق: المركز العربي للكتاب، [د. ت.].

______. **دعوة إلى تجديد الإسلام**. دمشق: دار الوثبة، [د. ت.].

وات، مونتغمري. **أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا**. ترجمة جابر أبي جابر. دمشق: وزارة الثقافة، 1981.

______. **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**. ترجمة صبحي الحديدي. بيروت: دار الحداثة، 1981.

ياسين، بوعلي [وآخرون]. **الأحزاب والحركات القومية العربية**. تحقيق فيصل دراج وجمال باروت. دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2002. 2 ج.

دوريات

أبو زيد، عصام (محاور). «حسن حنفي سؤال الأصالة لم يعد مطروحاً.» **نزوى**: العدد 9، كانون الثاني/ يناير 1997.

أبو ساحلية، سامي عوض الذيب. «حقوق الإنسان المتنازع عليها.» **دراسات عربية**: السنة 23، العددان 5-6، آذار/ مارس 1991.

أركون. محمد. «العلاقات بين الإسلام والسياسة.» **الباحث**: السنة 2، العدد 6، آب/ أغسطس 1980.

أزروال، إبراهيم. «في نقد الخطاب الإصلاحي: نموذج حسن حنفي.» **الحوار المتمدن**: العدد 2234، 28 آذار/ مارس 2008.

البريك، ناصر أحمد المرشد. «الإباضية في الفكر السياسي الإسلامي.» **الاجتهاد**: السنة 4، العدد 13، 1991.

بشارة، عزمي. «الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب، والثورة المضادة.» **سياسات عربية** (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات): العدد 4، أيلول/ سبتمبر 2013.

بلقزيز، عبد الإله. «دور الجماعة والسلطة السياسية في تكوين فكر سياسي إسلامي.» **التسامح**: السنة 1، العدد 4، خريف 2004.

الجباعي، جاد الكريم. «مراجعة كتاب في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي.» **تبيُّن** (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات): العدد 1، السنة 1، صيف 2012.

جواد، قيس خزعل (مقدّم ومحاور). «الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي.» **مجلة الوحدة** (المجلس القومي للثقافة العربية - باريس): العدد 6، آذار/ مارس 1985.

حنفي، حسن. «الأخطاء السبعة في الإسلام السياسي.» **الزمان** (بغداد): 27/ 8/ 2013.

______. «الإسلام الثوري.» **الزمان** (بغداد): 6/ 9/ 2013.

______. «الإسلام والديمقراطية.» **المنطلق** (بيروت): العدد 110، 1995.

______. «الإسلام والغرب.» **التسامح**: العدد 2، ربيع 2003.

______. «الافتتاحية.» **اليسار الإسلامي** (القاهرة): العدد 1، كانون الثاني/ يناير 1981.

______. «ماذا يعني اليسار الإسلامي.» **اليسار الإسلامي** (القاهرة): العدد 15، كانون الثاني/ يناير 1981.

______. «من بيروت إلى النهضة.» **الثقافة الجديدة** (الدار البيضاء): السنة 7، العدد 29، 1983.

حسيب، خيرالدين. «خطة عمل للحركة القومية العربية على المستوى الشعبي خلال التسعينيات.» **المستقبل العربي**: العدد 172، حزيران/ يونيو 1993.

رضا، محمد رشيد. «منافع الأوربيين ومضارهم.» **المنار**: السنة 10، 1907.

زبيدة، سامي. «الدولة القومية في الشرق الأوسط.» **الاجتهاد**: السنة 4، العددان 15-16، 1992.

سعد الله، حسين. «قراءة أولية في وثائق المؤتمر القومي العربي الأول.» **المستقبل العربي** (بيروت): العدد 142، 1990.

سعيد، إدوارد. «القومية وحقوق الإنسان والتفسير.» مجلة **ألف** (القاهرة): العدد 13، 1993.

السيد، رضوان. «الاجتهاد والتجديد الديني.» **الحياة**. 17/ 7/ 2004.

______. «الحرية في ظل الله.» **التسامح**: السنة 4، العدد 14، ربيع 2006.

______. «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي بين الخصوصية والعالمية.» **التوحيد**، السنة 15، العدد 84، 1996.

______. «علاقة الفقيه والسلطان.» **الاجتهاد**: السنة 4، العدد 89، ربيع 1989.

______. «فرصة وخيار وحياة.» **الحياة**: 17/ 4/ 2004.

«عبد الله العروي: المؤرخ والمفكر.» حوار وتقديم سالم حمش. مجلة **الوحدة**: السنة 2، العددان 22-23، 1986.

غليون، برهان. «حوار مع محمد جمال باروت.» **النهج**: العدد 2، 1995.

______. «العقلانية ونقد العقل.» **الوحدة** (بيروت): عدد كانون الأول/ ديسمبر 1998.

كرافولسكي، دوروتيا. «السلطة والشرعية: دراسة في المأزق المغولي.» **الاجتهاد**: العدد 3، 1989.

كوثراني، وجيه. «قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث.» **الاجتهاد**: السنة 3، العدد 89، ربيع 1989.

______. «المواطنة: المفهوم والمسار التاريخي.» التسامح: العدد 15، صيف 2006.

كولبرغ، إيتان. «من الإمامية إلى الإثني عشرية.» الاجتهاد: السنة 5، العدد 19، 1993.

مرشو، غريغوار. «حوار مع برهان غليون.» الوحدة (بيروت): العدد 25، تشرين الأول/ أكتوبر 1986.

منصور، أشرف حسن. «حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني.» الحوار المتمدن: العدد 1781، 31 كانون الأول/ ديسمبر 2006.

موسوي، أحمد كاظمي. «ظهور مرجعية التقليد.» الاجتهاد: العدد 4، 1989.

هودجسون، مارسال. «كيف تطور التشيع.» الاجتهاد: السنة 5، العدد 9، 1993.

ندوات ومؤتمرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في ليماسول - قبرص بين 26 و30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1983. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية - الغرب - إيران. تحرير وتقديم رضوان زيادة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكوماتيي». إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

فهرس عام

-ت-

-ج-

-ح-

-د-

-ش-

-ص-

-هـ-

-و-

-ي-